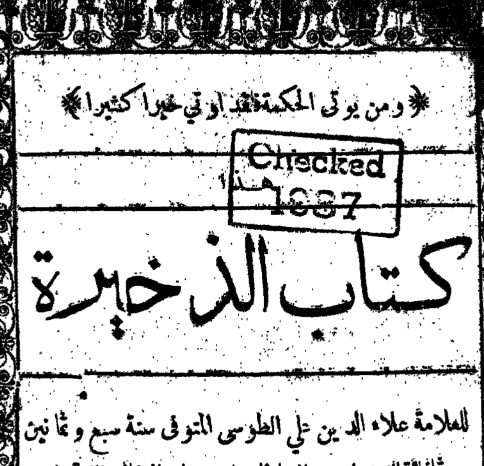


﴿ومن يؤتى الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا﴾

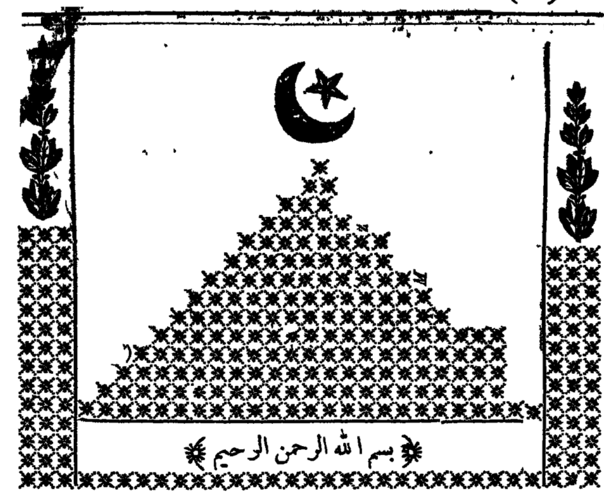
هذا

كتاب الذخيرة

للعلامة علاء الدين علي الطوسي المتوفى سنة سبع وثمانين
وثمانمائة الذي امره السلطان محمد خان العثماني الفاتح ان
يصنف كتابا للمحاكمة بين التهافت للامام الغزالي
وبين الحكماء فكتب هذا الكتاب في ستة اشهر
واعطاه السلطان محمد خان عشرة الآف
درهم * من كشف الظنون ملخصا

﴿الطبعة الاولى﴾

بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند
بحيدرآباد الدكن عمرها الله الى اقصى الزمن



سبحانك اللهم يامنفردا بالازلية والقدم * و يامفيض الكون على من اتسم بسمة العدم * يا من النوال و الجود شانه * و وجود الحوادث حجته و برهانه و افاضة الكمالات على الممكنات رحمته و احسانه * و تصريفها فى الاحوال و الاطوار قدرته وسلطانه * نحمدك تحميدا كثيرا * و نمجدك تمجيدا كبيرا * على ما كرمتنا باجزل الائك * و خصصتنا بافضل نعمائك * وخلصتنا من مهاوي الجهالة و الضلالة بلطفك وعطائك و فضلك و بهائك * حيث لخصت لنا طريق معرفتك على لسان انبيائك * و ذكرتنا بان المهتدى هو المقتدى بهدى اولئك * وفطرتنا على فطرة نهتدى بها الى سواء الطريق * و جعلتنا على سبل سلوك مناهج التحقيق * و ذلك بان مننت علينا بنور من انوارك نهتدي به في التفكر في اسرار ملكك و ملكوتك * و نتوصل به الى الاطلاع على

آثار عزتك وجبروتك * فسبحانك ما امنع سلطانك * وما ارفع شانك *
وما اعظم امتنانك * لا نحصي ثناء عليك * ولا نهدي الا الاعتراف بالعجز اليك *
ونتحف صلوات صلواتنا في جلواتنا وخلواتنا الى نجيك وحبيبك *
وصفيك ونجيبك * افضل الرسل * وموضح السبل * ومبعد من ساعدتهم
السعادة من المهالك * ومنفذ من وافقهم التوفيق الى اقصد المسالك *
الذي اكرمه الله الى ان اخدمه افضل الملائك * صلى الله عليه صلوة متوافرة
متواترة لا انتهاء لاعدادها * ولا انتفاء لامدادها * وعلى جميع اخوانه
من النبيين * وعلى آله الطاهرين * واعوانه واتباعه من الصديقين
والشهداء وصالحي المؤمنين الى يوم الدين * وبعد * فان جملة الآراء
تطابقت وجلة العقلاء تواطأت على ان لا سعادة للانسان وراء معرفة
مولاه قدر مقدوره * وحسب منشوره بما عليه من نعوت كماله وصفات
جلاله * ولا سبيل اليها الا بالتأمل في مخلوقاته * والتفكر في مصنوعاته *
ولكنه مهوى سحيق بعيد المرام * قد هلك فيه ممن سلك اقوام * وبحر عميق
مواج * فاض ممن خاض فيه افواج * فلا يرجى لكل سائح فيه الوصول
الى الملامن والمناص * ولا يظن لكل سابح فيه السلامة والخلاص * اذ الامور الالهية
عويصات تتابى ان تستقل بادراكها عقول البشر * ومعضلات لا يتاتى ان يتوصل
اليها بمجرد الفكر والنظر * ولهذا تحزبوا فيها احزابا * وصاروا للآراء المتخالفة اصحابا
فمن ناج فائز ببغيته * وهالك جاير(١) بغصة هواه * فمنهم من لا يوبه بحالهم *

(١) جائر اي مائل عن الحق * ولا يوبه اي لا يبالى به ولا يلتفت اليه ١٢ مجمع

ولا يعتني بهم لسخافة مقالهم * لكن معظمهم وهم المتسمون بالفلاسفة قد تعمقوا في النظر والاستدلال * وجعلوا العقل في حقائق الامور وان كانت من الالهيات حاكما على الاطلاق مدركا بالاستقلال * ولم يلتفتوا الى مانطق به الوحي الصريح * مع ان مايخالفه ليس مقتضى النظر الصحيح فلهذا زلوا في بعض المواضع عن الصراط المستقيم * وضلوا عن الطريق القويم * فاسسوا مباني اصولا * ووضعوا ابوابا وفصولا * مخالفة لما تطابقت عليه انظار المليين * وتوافقت عليه اقوال النبيين * وقد يقع لبعض طلاب العلم الناظرين في اقوالهم في بادى النظر ومبادى الفكر تردد بلا ميلان الى صحة ماترتبوه وقطعيته * وصدق مافرعوا عليه وحقيته * فلهذا اهتم ائمة الدين الذابون عن عقائد المؤمنين بنقل مذاهبهم * والتنبيه على مواقع الخطاء في دلائلهم ومطالبهم * ولما شرفني الله تعالى بخدمة العلماء * ويسر لى الاطلاع على بعض حقايق كلام الاذكياء * ووفقني بعنايته على ان كلام اي الحزبين احق * وبالقبول والاتباع اولى واخلق * كان برهة من الزمان يتلجلج في صدري ويتخالج في قلبي ان اكتب في المسائل الالهية ومايتعلق بها بعض ما تقرر لي وتحقق عندى لعله يكون وسيلة الى رضى مولاى وذخرا الى اخراي واولاي * ولكنه كان يعوقني عن ذلك عدوان زماني الذى لااشتكي منه الا الى ربي . وليتني ادري لما يصنع بي ما ذاجرمي وذنبي * وهكذا كان يفني الايام وكنت ابقى محروما عن هذا المرام الى ان اشار الي مولانا ومولى الثقلين مالك ملوك الخافقين سلطان سلاطين

العالم

العالم المقيد بربقة رقيته رقبة ولاة الامم قامع سنخ الكفار بالهيبة المتينة والرأي الرزين * قالع عرق الاشرار بالشوكة المكينة والفكر الرصين عتاة الولاة لانحرافهم عن سمت طاعته غياة اذلاء * وعراة الرعة لانخراطهم في سمط عبوديته سراة اجلاء * ملأ الله العالم علما وايمانا بيامنه وبركاته وواسع فيه امناوامانا بسكناته وحركاته * لطف الله المحض لاهل التوحيد والايمان * قهر الله التجت على ارباب الشرك والطغيان . المحقق لاسرار نص ان الله يامر بالعدل والاحسان . خليفة الرحمن صاحب الزمان السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان ابو الفتح محمد بن مراد خان . لازالت لاقدار كما هي الآن . على طبق مايهواه ووفق ما يرضاه الى آخر الدوران * وابد الله تعالى لواء خلافته معقودا بالسعود . وربط اطناب خيام سلطنته باوتاد الخلود . وهذا دعاء اهل الايمان قاطبة في القيام والقعود والركوع والسجود . ومثل هذا الدعاء عند الملك المعبود غير مردود . واشارته العالية نافذة في مشارق الارض ومغاربها . وماضية في اقاصي الاقطار وآفاقها ان انظر في الرسالة المسماة (بتهافت الفلاسفة) التي الفها الامام الهمام قدوة الائمة العظام مرشد طوائف الانام حجة الاسلام العالم الرباني * شيخنا الصمداني ابو حامد محمد بن محمد الغزالي رحمهم الله تعالى واكتب على اسلوبه مايسنح لي ويظهر عندي في كلام الفريقين وقواعد الطريقين من جهات التضعيف والترجيح والابطال والتصحيح * واني لمتى رتبة ان احكم بين هولاء المراجيح * ولكن لما كان الامر واجب الاتباع . ولم لارخصة

شر عاو عقلا ان لا يطاع * تجاذ بسرا يا الاقدام والاحجام * و تجاو ب عزما التسويف والاتمام * فرأ يتني اقدم رجلا واوخر اخرى · اتردد بين الامرين ايها احرى · حتى امرت بلسان الالهام * لا كوهم من الاوهام * ان اتبع النص القاطع · الناطق بان امتثال حكم اولى الامر لطاعة الله ورسوله رديف وتابع فلاح لى ان لا فلاح الا بالائتمار للامر الاعلى ... وانه الواجب الاقدم واللازم الاولى * فاستخرت و شرعت فيه مع وهن البنى * و ضعف القوى * و توزع البال · و تشتت الحال · لاسباب لا ابوح الا بواحد منها هو اني كنت اذ ذاك متجاوزا منتصف العشر التى هى معترك المنايا * و فاقه رقاب البرايا * مترقبا و قتا فو قتا وصول رسول الرب اما بشيرا او نذيرا * واي خطب اهون من هذا لمن كان بخطر العاقبة خبيرا * فاعجلني الوقت عن الاستقصاء في الكلام * و ايراد كل ما يتعلق بما اضعه من المباحث على التمام · عن النقض والابرام · والهدم والاحكام · فوافقت طريقة الامام المرشد في الاصل لكن لا بطريق التقليد بل بمقتضى التحقيق البحت · او بما هو شريطة المناظرة و البحث . فان التقليد في امثال هذا من مزالة الجد و سفالة التحت · فاقتصرت على ايراد ما تحقق عندى و تقرر لدى · واتضح لى و زال خفاؤه على · مما فى كلام الفلاسفة من الضعف و الاختلال · او مما هو مظنة الاشتباه والاشكال · فان المناظرة معهم مفيدة · والمباحثة معهم غير بعيدة · اذ ليس لهم تعويل الا على المقدمات العقلية · و تعريج الا على الانظار الفكرية · فاذا اقتطعوا عن اتمام واحد من الامرين فقد اضمحل ما اوردوه بالكلية · و اما

ارباب

ارباب الملة فلهم في اكثر الالهيات دلائل نقية قطعية · لامجال للقدح فيها اذ هي وان كانت ايضا مبنية على انظار العقل · حيث لايمكن ثبوت صدق المنقول عنه الا بالعقل · ولابد منه لكن براهين صدقه صارت من الوضوح الى حيث لم يبق الافتقار الى المحاجة مع منكرها بالمقاولة باللسان · بل المقاتلة معه بالسيف والسنان · فعلى تقديرالزامهم في انظارهم · وافحامهم في افكارهم لا يتطرق خلل الى مطالبهم التي شددار كانها وشيد بنيانها · بقواطع المعجزات · وسواطع البينات · وشرطت على نفسي عند ما شرعت في هذا الخطب الخطير والامر الكبير ان لا اثبت في هذا الكتاب · الا ما ثبت عندى بالقطع انه الحق والصواب · وان لا اورد في معرض الاعتراض الاما كان في الواقع موقعا للاشكال والارتياب · وان لا اجيب داعي التعصب اذا دعاني الى الجور والاعتساف · وان لا اميل بشئ من المقتضيات عن جادة الانصاف · وسألت الله تعالى متضرعا مبتهلا متخشعا متذللا العون بالتوفيق على الاتمام · والصون عن الخطاء والخلل في الفهم والكلام ولما تم بعناية الله تعالى منطويا على النكت السرية · ومحتويا على المباحث السنية * صدق رجائي ان يكون نافعالى في الاولى والاخري · فسموت به فخرا وسميته ذخرا · ورتبت مقصوده كالاصل على عشرين مبحثا موردا فيها المسايل الموردة ثمه من غير تغيير فى اصولها الا يسيرا · ولكن جعلت بين سوق الكلام في الاثبات والرد هنا وثمه بونا بعيدا وفرقا كثيرا · والله المستعان على كل ما يهول * وهو حسبي ونعم المسئول * ولنمهد قبل الخوض في مقصود

مقدمة للفوز في الوصول الى المرام

الكلام، مقدمة نافعة في لوصول الى المرام ، دافعة لكثير من تشاوش الاوهام
وهى ان الوداب الحكيم عز شانه اعطى الانسان عدة قوى ظاهرة وباطنة
جسانية و نفسانية يترتب على كل منها نوع من الآثار ويتم بها مالا بد منه ويهمه
او يفيده في حصول اغراضه وما ينبغي في نشأته الاولى والاخرى ولكنه اجلت
قدرته اقتضت حكمته ان لا يبلغ قدر هذه القوى مبلغا يترتب عليها جميع
مراتب تلك الآثار بل يقصر عن نهايتها فلا قوته البصرية تفي بابصار كل ما يمكن
ان يبصر ولا قوته السمعية بسماع كل ما يمكن ان يسمع ولا قوته الجذبية بجذب
كل ما يهواه ولا قوته الدفعية بدفع كل ما لا يرضاه الى غير ذلك من قواه فقوته
الادراكية ايضا اعني عقله وان كانت اتم قواه واقواها ليس من شانها ان تدرك
حقايق جميع الاشياء واحوالها حتى الامور الالهية ادراكا قطعيا لا يبقى معه
ارتياب اصلا كيف والفلاسفة الذين يدعون انهم علموا غوامض الالهيات
باستقلال العقل ويزعمون ان معتقداتهم تلك يقينية وان كانوا اذكياء اجلاء
قد عجزوا عن تحقيق ما براًى اعينهم ومشاهد ابصارهم وهو الجسم المحسوس
حتى اختلفوا في حقيقته فذهب جمهورهم الى ان اصل تركيبه من الهيولى والصورة
وذهب معظمهم الذى هو افلاطون الى انه ليس فى الاجسام هيولى وصورة بل
الاجسام التى ليست مركبة من اجسام مختلفة الطبايع وهي اركان العالم
كالماء والنار فتلك اشياء بسيطة هي هذه المتصلات كما هى عند الحس وساير
الاجسام السفلية مركبة من العناصر الاربعة المشهورة وذهب ذمقراطيس
الى ان الاركان مركبة من اجزاء بالفعل هي اجسام صغار صلبة غير

قابلة للانقسام بل لهم في حقيقة النفس اختلاف كثير بحيث لا يسع تفصيله الامجلد كبير واستدل كل واحد على مذهبه بما هو ليس بقطعي وابطل دليل غيره فعلم انهم ما قدروا على معرفة شيئ من الاجسام معرفة تامة مزيلة للاشتباه ولا على معرفة نفسهم التي هي اقرب الاشياء منهم فمن كان مبلغ علمه انه ما عرف حقيقة ذاته ولا حقيقة بنية ياخذ هابيده ويظر اليها اليها بعينه ويبذل غاية جهده في التفكر فيها طالبا للاطلاع على حقيقتها كيف يظن هو بنفسه او غيره به انه قد وقف باستقلال عقله واستبداد فكره وقو فا قطعيا على اسرار احوال الصانع ذى العزة والجبروت واحاط احاطة تامة بدقايق الملك والملكوت وكثيرا ما يظهر شخص نازل المرتبة في الفطنة والذكاء قليل المعرفة بالاشياء ممن يلعبون باللعب غرائب صور يقضى منها العجب وتحير في كيفية حالها العقول ولا يتيسر لاحد بمجرد الفكر الى حقيقتها الوصول افعجائب شان الله تعالى وصفاته وغرائب مصنوعاته صارت اهون مراسا من تمويه هذا العاجز الذليل كلا فان بعضا منها وان كان مما يستقل العقل فيه باقامة الدليل فكثير منها لا يهتدى فيه الى سواء السبيل الا المؤيد من الملك الجليل بالآيات الظاهرة والمعجزات الباهرة الدالة على صدقه في اقواله ورشده في افعاله فان هذا هو المتمسك الوثيق وبان يوثره العاقل للاعتصام به حقيق . والمنكر لظهورها من الانبياء ولدلالتها على صدقهم بان يطرح عن درجة الخطاب معه خليق . واما ما يورده المستبدون بالعقل فيما يخالف قطعيات الشرايع ويدعون انها دلائل قطعية فهي غير مسلمة لهم فان

الوهم في الالهيات مزاحم قوي للعقل بحيث تشتبه كثيرا احكامه باحكامه ويتعسر جدا التميز بينهما ولا تخلص عن هذا الا بالرجوع الى ذلك المتمسك الوثيق. وليس له سوى ذلك طريق. ومن اقتحم البحر الخضم بدون السفينة فهو لا بد غريق * ولقد انصف من الفلاسفة من قال لا سبيل في الالهيات الى اليقين * وانما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاليق والاولى * ونقل هذا عن فاضلهم ارسطو فان الدلائل التي اوردها على اصول معتقداتهم المخالفة لليقينيات الدينية وادعوا انها قطعيات وجوه الخلل فيها ظاهرة كما ستقف عليها بعون الله تعالى وانما وقعوا فيما وقعوا لانهم اوتوا من عند الله العزيز الحكيم فضل ذكاء وفطنة حتى تيسر لهم استنباط علوم يقينية لا شبهة فيها بمجرد افكارهم وانظار عقولهم مثل الهندسيات والحسابيات وما ينتمي اليهما والمنطق وغير ذلك وقد احسنوا في ذلك واجملوا وفاقوا ولاقوا بان يفضلوا ويعتقدوا فلم يشكروا لهذه النعمة الجزيلة وجعلوها وبالا على انفسهم فاعجبوا بارائهم وعقولهم فحداهم ذلك الى ان يتعدوا حدود ما يجب للعاقل ان لا يتعداه ويتصدوا لما لا ينبغي للبشر ان يتصداه كما يشير اليه قوله تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى * والذكاء وان هو شيء لا بد للانسان في الوصول الى سعادته منه لكنه مما يضل به كثير ويهدي به كثير وحين حسن ظن اقوام بهم بسبب اقتدارهم على استنباط تلك العلوم وجودة انظارهم وافكارهم فيها اعتقدوا حقية كل ما يقولون وان كان من قبيل ساء ما يحكمون واذا اورد عليهم مواقع الزلل في مقاصدهم ومواضع

الخلل

الخلل في دلائلهم تشبثوا في الذب عنهم باذيال الجدال و العناد و ان عجزوا عن هذا ايضا حملهم حسن الاعتقاد بهم على ان يقولوا انهم مبرأون عن الزلل و كلامهم عن الخلل غاية الامر انالا نصل الى كنه ماقصدوا و حقيقة ماأوردوا و هذا افراط في الاعتقاد بهم لا يليق بشانهم بل بشان الانبياء الثابت صدقهم بقطعي الدليل كيف و هم و ان كانوا اذكياء اجلاء فمن غيرهم ايضا رجال و كثيرا مانجد في كلامهم مايحكم العقل ببديهته ان ليس لصحته مجال و خلاف ما يقتضيه العقل بلا خلاف محال و فيض الفياض لا ينقطع في كل حال و نحن نحمدالله تعالى على ان هدانا الى سواء السبيل و نتكل عليه و هو نعم الوكيل .

﴿ ثم ﴾ ان ماخالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها . مايرجع الخلاف فيه الى مجرد الاصطلاح والتسمية كاطلاق بعضهم اسم الجوهر على الله تعالى مريدا به القائم بنفسه و نحن لا نطلقه عليه تعالى لا نا نريد بالجوهر المتحيز بالذات او الممكن القائم بنفسه وهو عز شانه منزه عن التحيز والامكان و اكثرهم يوافقوننا في عدم اطلاق الجوهر عليه تعالى وستسمع الكلام في هذا ان شاء الله تعالى و هذا نزاع لفظي لا يفضى الى مخالفة في المعنى غير ان يقال هل يجوز شرعا اطلاق هذا اللفظ عليه تعالى باى معنى كان ام لا فان اسماء الله تعالى توقيفية على ماهو المختار لكنا الآن لسنا بصدد بيان مثل هذه الاحكام و ليس له مناسبة بغرضنا هنا فانه من الفقهيات فلا ننازعهم فيه .

﴿ و منها ﴾ ماخالف حكمهم فيه ظواهر مايفهم من الشرايع لكن لهم عليه ادلة

﴿ ان ما خالفوا فيه ارباب الشرايع اقسام . فمنها ما يرجع الخلاف الى مجرد الاصطلاح و التسمية ﴾

﴿ منها ما خالف حكمهم فيه ظواهر ما يفهم من الشرايع ﴾

قطعية و نصوص الشرايع في خلافه غير قطعية اما منعا اوسندا ككثير من احكام علم الهيئة مثل كروية السموات و الارض و كيفية نضدها و ترتيبها وحركاتها و كيفية الخسوف و الكسوف و سببها وغير ذلك فانها امور تثبت عندهم اما بادلة قطعية هندسية او بارصاد تجرى مجرى المشاهدات و ليس في الشرايع دليل قطعي الثبوت غير محتمل للتاويل على خلاف ما حكموا به وكيف يتصور وقوع امرين متعارضين قطعيين نعم ظواهر النصوص تدل على خلاف بعض احكامهم لكن باب تاويل الظواهر عند الحاجة مفتوح فلا نشتغل في هذا الكتاب بالبحث عن هذا القسم ايضا ٠

(ومنها ما خالف حكمهم فيه الشرع و ليس لهم عليه دليل قطعي)

ومنها ما خالف حكمهم فيه الشريعة وليس لهم عليه دليل قطعي و غرضنا الاصلي من وضع هذا الكتاب الرد عليهم فى هذا القسم و هو على وجهين ٠ الاول ٠ ان يودى حكمهم الى كفرهم لمصادمته ما ثبت بالقطع من الشارع كالحكم بقدم العالم و نفي المعاد الجسماني فان ادلتهم على هذين المطلوبين و امثالهما كما ستقف عليه ضعيفة و حجج الشرع فيها قطيعة ٠ و الثاني ٠ ان لا يؤدى حكمهم الى كفرهم لعدم قطيعة ادلة الشرع على خلافه كنفيهم الصفات الحقيقية عن الله تعالى زاعمين ان ثبوتها ينا في التوحيد فان نصوص الشرع دالة دلالة ظاهرة على ثبوتها لكنها محتملة للتاويل كما يأول النصوص الدالة على ثبوت الوجه و اليد و غيرهما له تعالى و لهذا و افقهم بعض المليين على هذا ٭ ثم لما كان من المقصود من وضع الكتاب اطلاع المعتقدين فيهم ما قصرت درجاتهم عنه و تنبيههم على انهم ليسوا بالمثابة التي

توهموها من الاصابة التى زعموها من تبرئتهم عن الخطاء والزلل لم تقتصر على بيان خطائهم فى المطالب بل نورد بعضا منها تخطئا ولنفى الدلائل وان كانت الدعوى حقة ليتبين لهؤلاء من عدة وجوه ان هذا الافراط فى الاعتقاد بهم عن مجرد تقليد لا عن تحقيق وتسديدوا ان كثيرا من آرائهم عن ظن وتخمين لا عن علم ويقين

البحث الاول حدوث العالم وقدمه

فانه اصل كبير يبتنى عليه من مهات المعتقدات شئ كثير وقد تشعب الناس فيه شعبا وتحزبوا احزابا لو اشتغلنا بتفاصيل مذاهبهم وماقيل فيها لها وعليها لطال الكلام وفات المرام فلنقتصر منها على ذكر ما هو الاقوى والاوثق ونتعرض الالصق والاوفق فنقول ذهب جمهور المليين الى ان العالم بجملته وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض علوية كانت او سفلية حادث اى كائن بعد ان لم يكن وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقل الاول والفلكيات اجرامها وعقولها ونفوسها بذواتها وصفاتها كلها قديمة الا الحركات الجزئية للاجرام والاوضاع الشخصية التابعة لتلك الحركات واما مطلق الحركة والوضع فهما ايضا قديمان لان الافلاك لم تخل قط عن الحركة ولم ينفك الوضع عن الحركة والعنصريات اجسامها بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق صفاتها قديمة اذ حدوث المادة عندهم ممتنع كما سنتكلم عليه ان شاء الله تعالى وكذا خلو المادة عن نوع الصورة الجسمية وجنس الصورة النوعية وعن صفة ما وخصوصيات الصورتين

و الصفة حادثة · واما انواع الصورة النوعية فلا امتناع عندهم في حدوثها و لا قدمها اذ يجوز ان تكون الصورة النارية بنوعها حادثة بطريق الكون و الفساد بان يفسد واحد من العناصر الثلاثة الاخر و يتكون منه النار بعد ان لم تكن موجودة اصلا و يجوز ايضا ان تكون مستمرة ازلا بتعاقب افرادها و اما النفوس الناطقة للانسان فلهم في حدوثها وقدمها خلاف فمذهب متقدميهم انها قديمة واستقر رأى متاخريهم على انها حادثة · ونقل عن افلاطون انه قال بحدوث العالم لكن اول بعضهم كلامه بانه اراد بالحدوث الحدوث الذاتي لا الزماني اذا الحدوث عندهم يطلق على معنيين · احدهما · المسبوقية بالعدم و هو الحدوث الزماني · والثاني المسبوقية بالغير اي الاحتياج اليه وهو الحدوث الذاتي والعالم حادث بهذا المعني بالاتفاق · وتوقف جالينوس في آخر عمره في حدوثه وقدمه · نقل عنه بعض الافاضل انه قال في مرض موته لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم اوحادث فالذى ثبت عنهم و تقرر حكمهم به قدم العالم ونحن لانشتغل في هذا الكتاب باثبات مذاهب الملية لغنائه عنه بافصله الائمة فى كتبهم انما المراد تحقيق الكلام فيما ذهب اليه مخالفوهم و تميز الحق عن الباطل فى ذلك ·

فنقول · قد استدلوا على قدم العالم بحجج اربع · اولها · و هي اقواها ان العالم ممكن موجود بالاتفاق وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لايخلوا اما ان يكون قديما او حادثا والثانى باطل و الا لاحتاج الى مؤثر آخر و هكذا فيلزم التسلسل المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لايخلوا اما ان

يستجمع فى الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا فعلى الاول يلزم تاثيره فيه فى الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون العالم قديما والالزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثانى لابدان يتوقف تاثيره على شرط حادث محتاج الى مؤثر قديم لماذكرنا ان يستجمع مؤثره في الازل جميع مايتوقف عليه تاثيره فيه اولا والثانى يستلزم التسلسل المحال والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال واما ان يكون مؤثر العالم مستجمعا فى الازل جميع شرايط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعنى قدم العالم . وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لايكون له اثرا وان يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون قديما . والاعتراض عليهامن وجهين . الاول . النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كما علم مماذكرنا فى تفصيل مذهبهم كيف والحوادث اليومية ممالا يتصور انكارها من عاقل فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر ماذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة ولايقول به عاقل . فان قيل . مقدمات الدليل انما تجرى في الحادث الذى لا تكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لايكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن علته التامة او تكون له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا واما على ماذهبنا اليه من جواز صدور الحادث من

الاعتراض على وجوه قدم العالم

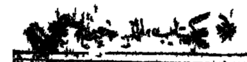
القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان تكون للحادث مادة قديمة * اما هيولي له * كالاجسام الحادثة * او محل له * كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث الصفة لها * او هيولي لمتعلقه * كهيوليات ابدان النفوس الناطقة اذ اقلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة الفلكية السرمدية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث غير متناهية من جانب المبدأ متفاوتة في البعد والقرب والضعف والقوة بالنسبة الى هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من مؤثره القديم فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل * لا يقال * الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم * لانا نقول : حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها عن القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث عن القديم : قلنا : ما ذهبتم اليه باطل من وجوه : اما الاول : فهو ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به

فلا

فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان تكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق انه سابق على كل منها بل على بعضها وهو ظاهر لضرورة العقل • ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ويعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له اولا ومنشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين جدا على بطلان مذهبهم لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد (برهان آخر) اعلم ان

الاول لكنه ايضا مخصوص با بطال عدم تناهي امور بينها ترتب ان يقال لو ترتب امور الى غير النهاية لزم تحقق احد المتضائفين بدون الآخر وبطلانه ضروري * بيان اللزوم ان الترتب بين الشيئين معناه ان يكون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية متضائفتان فلو ترتب الامور الى غير النهاية من جانب المبدأ مثلا لاعتبرنا سلسلة من مسبوق ليس بسابق على شئ كالمعلول الاخير ففيه المسبوقية دون السابقية والمفروض ان في كل من اجزاء السلسلة سابقية ومسبوقية ولا ينتهي الى شئ له سابقية دون مسبوقية فتعينت مسبوقية المعلول الاخير بدون مضائفها الذي هو السابقية اذ لا يمكن في المضايف الحقيقي ان يكون له مضافان وان جاز ذلك في المشهور كاب واحد له ابنان بل قد يجب ذلك كالمتوسط فانه يجب له طرفان . فان قيل . هذا انما يتم اذا كانت السلسلة منقطعة من جانب المنتهى حتى توجد في منتهاها مسبوقية بدون سابقية . واما اذا كانت غير منقطعة من الطرفين فلا يوجد شئ من اجزائها فيه مسبوقية دون سابقية او بالعكس * قلنا * يتم فيها ايضا اذ اي جزء فرض من اجزائها فالسابقية والمسبوقية فيه ليستا مضائفتين . فالمسبوقية في انها كانت مضافة الى السابقية التي فيما قبله والسابقية مضافة الى المسبوقية التي فيما بعده . فاي جزء ناخذه من اجزاء السلسلة يجب ان يكون فيما قبله عدد السابقيات ازيد بواحد من عدد المسبوقيات ليكون ذلك الواحد مضائفا للمسبوقية التي فيه وكذا يجب ان يكون فيما بعده عدد المسبوقيات ازيد من

عدد السابقيات ليكون مضائفا للسابقية التي فيه وذلك انما يكون بانتهاء السلسلة في الجانبين ليكون في بدايتها سابقية بدون مسبوقية تكون تلك السابقية مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثانى منها والسابقية التي في الجزء الثاني مضائفة للمسبوقية التي في الجزء الثالث وهكذا الى ان تكون السابقية التي فيما قبل الجزء الماخوذ مضائفة للمسبوقية التي في ذلك الجزء والمسبوقية التي فيه مضائفة للسابقية التي فيما قبله وهكذا من جانب المنتهى فتدبر ٠ *فان قيل * نحن نعلم بالضرورة انه على تقدير عدم انتهاء السلسلة لا تتحقق في جزء من اجزائها مسبوقية الا وتحقق فيما قبله سابقية صالحة لان تكون مضائفة للمسبوقية التي فيه ولا توجد فيه سابقية الا وتتحقق فيما بعده مسبوقية صالحة لان تكون مضائفة للسابقية التي فيه فما ذكرتم مخالف للضرورة فلا يلتفت اليه ٠ قلنا ٠ نحن ايضا نعلم بالضرورة ان الشيء اذا كان وحده مساويا لشيء لايمكن ان يكون مع شيء آخر مساويا له واذا كانت السلسلة غير متناهية ففي كل جزء منها سابقية ومسبوقية فعدداهما فيما قبل الجزء الماخوذ متساويان بالضرورة فكيف يكون تلك المسبوقيات مع المسبوقية التي في الجزء الماخوذ ايضا لتلك السابقيات وكذا في السابقيات والمسبوقيات في العدد وكفى لبطلان مدعاكم استلزامه لضرورتين متنافيتين (برهان آخر) اعم مما قبله لدلالته على بطلان وجود امور غير متناهية مطلقا اى سواء كانت مترتبة او لا كالنفوس الناطقة على رأى جمهور الفلاسفة وسواء كانت المترتبة مجتمعة في الوجود كالعلل



و المعلولات و كالابعاد او لا كالحركات وهو برهان التطبيق ٭ و تقريره انه
لو حقق امور غير متناهية بفرض من واحد منها الى غير النهاية جملة و مما قبله
بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المبدأ و مما
بعده بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى ان كان عدم التناهي في جانب المنتهي
ثم نطبق الجملتين على التقديرين بان نجعل مبدأيهما المفروضين في كل واحد
من التقديرين متوازيين فان وقع بازاء كل جزء في الزائدة جزء من
الناقصة كانت الناقصة في الاجزاء مساوية للزائدة فيها بل كان الجزء مساويا
للكل في الاجزاء و امتناعه بين وان لم يقع ذلك بان يكون في الزائدة جزء ليس
في الناقصة فتنقطع الناقصة حينئذ في الجانب الذي فرضت غير متناهية فيه
و الزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه و هو مقدار ما بين مبدأيهما المفروضين
و لا شبهة في ان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع الزائدة
ايضا و تناهيها في الجانب الذي فرضت غير متناهية ٭ هذا حاصل ما ذكره
المحققون في تقرير برهان التطبيق ثم حكموا بانه جار في الامور الغير المترتبة
ايضا وجريانه فيها خفي لكن يظهر من سياق كلامنا في الابحاث الآتية في هذا
المقام . و نقض هذا البرهان . اما اجمالا . فبمراتب الاعداد فانها غير متناهية
مع جريان مقدمات البرهان باسرها فيها بان نقول نفرض جملة من
اثنين الى ما لا يتناهى و اخرى من الف الى ما لا يتناهى ثم نطبق الجملتين
و نرد المقدمات الى آخرها . و اما تفصيلا . فبان التطبيق ان سلم تأتيه في
الامور المترتبة المجتمعة في الوجود فلا نسلم ذلك في الامور الغير المجتمعة

في

في الوجود المجتمعة فيه الغير المترتبة · اما الاولى · فلان تحقق التطابق
بين اجزاء الجملتين يتوقف على وجودها معا في الخارج ليلزم من انطباق
المبدأ على المبدأ انطباق الثاني على الثاني والثالث على الثالث وهكذا
فيتحقق التطابق في الخارج او على اقتدار العقل على ان يلاحظ
اجزاؤهما مفصلة ويعتبر موازاة كل جزء من احدهما مع جزء من الاخرى
ليتحقق التطابق في الذهن لكنه عاجز عن ذلك ولا يمكن له فاذا لم تكن
الاجزاء موجودة معا في الخارج ولا يمكن للعقل ملاحظتها مفصلة لا يتصور
تطبيق · واما الثاني · فلانه لا يلزم حينئذ من وقوع جزء من هذه بازاء
جزء من تلك وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
بل يجوز وقوع اجزاء كثيرة من احدهما بازاء جزء واحد من الاخرى والعقل
لا يقدر على ملاحظتها مفصلة واعتبار التطبيق بينها كما ذكرنا واعتبر بالحبلين
الممتدين في جهة واحدة وبجملتين من الرمل · ففي الاول يكفي في حصول
التطابق كون طرفيهما متوازيين وفي الثاني لا يحصل الا بالملاحظة التفصيلية
ثم اعتبار التطبيق ولهذا خصص الحكماء استحالة التسلسل في الامور المترتبة
اما طبعا او وضعا المجتمعة في الوجود كالعلل والمعلولات وكالابعاد
· والجواب · عن الاول انه لا يرد النقض بمراتب الاعداد على رأينا
اذ لا معنى لاستحالة التسلسل الا انه لا يمكن وجود امور غير متناهية ومراتب
الاعداد وان كانت غير متناهية لكن لا يمكن وجودها عندنا اذ العدد
عندنا من الامور الاعتبارية فلا يمكن وجوده في الخارج اصلا وفي

الذهن غير متناه مفصلا ولا تسلسل في وجوده في الذهن كذلك مجملا
. وكذا لا يرد النقض على محقق الحكماء لان العدد وان كان موجودا
عندهم لكن لا يقولون بوجود الاعداد المترتبة الغير المتناهية اما في غير
الامور المجتمعة في الوجود فظاهر واما فيها فانهم وان قالوا بوجود تلك الامور
فيلزمهم وجود مراتب الاعداد الغير المتناهية لكن لا ترتب فيها لان
الاعداد عند محققيهم ليس بعضها جزأ لبعض بل هي انواع متباينة فان
العشرة مثلا ليست مركبة من واحد وتسعة ولا من اثنين وثمانية ولا من خمسة
وخمسة وغير ذلك بل كل منها مركب من الآحاد ومن صورة نوعية
مخصوصة فالاعداد الغير المتناهية في تلك الامور غير مترتبة فلا نقض عليهم
ايضا لعدم تخلف الحكم اعني استحالة ترتب الامور المجتمعة في الوجود نعم
يرد النقض على من قال منهم بتركب الاعداد من الاعداد ان قال بعدم
تناهي النفوس الناطقة الموجودة ايضا . واعلم ان معنى النقض جريان
الدليل بجميع مقدماته في شيء مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع جريان
الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف
الحكم عنه فيها ونحن اجبنا عنه بمنع تخلف الحكم في صورة النقض
اذ حكمنا باستحالة وجود امور غير متناهية والحكم في مراتب الاعداد
كذلك وجميع المحققين اجابوا عنه بمنع جريان الدليل في صورة النقض
بناء على ان التطبيق في الاعداد لا يتحقق اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر
تتطبقان لكون الاعداد وهميات محضة هذا ان اريد من التطبيق في نفس

الامر



الامر ولين اكتفى بالتطبيق الوهمي فاماان يختار انه تنقطع الجملتان ولايلزم
من ذلك تناهيهافي نفس الامر بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او يختار
انهما لاتنقطعان ولايلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لانه فرع
وجودهما في نفس الامر ويرد عليهم ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين
في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لايلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غيرمتناهية اذ ليس هناك جملتان
متحققتان متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما والجزء مع
الكل ليس كذلك وحديث الحبلين والرملين على ما اورده للتوضيح
ضايع اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق
بينهما وهميات فالدليل جارفي مراتب الاعداد ايضا فيتم النقض على ان
ماذكره في ثاني شق الرد على من اختيار عدم انقطاع الجملتين في الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فتنقطع الجملتان فيه قطعا
والجواب عن الثاني اي النقض التفصيلي ان مرادنا مما ذكرنا في الدليل
من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما انهما في حد انفسهما اما
ان تكونا بحيث لو طبقهما مطبق لانطبقتا بتمامهما او لا وعلى الاول يلزم مساواة
الجزء مع الكل في الاجزاء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة قطعا اذلا يتصور
عدم الانطباق بالتمام بعد التطبيق المفروض الابان يكون في نفس الامر
في الزائدة شيء لو اريد بازائه شيء من الناقصة لم يوجد والملازمتان قطعيتان
ومستلزمتان لاستحالة وجود الامور الغير المتناهية مترتبة اولا ومجتمعة

في الوجود أو لا ولا يقدح في هذا الاعتقاد لان كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم وهذا كان يقال مثلا وجود شريك الباري تعالى محال لانه لايخلوا اما ان يكون بحيث لو وجد يقدر على منع الباري من ايجاد ماارادة على خلاف ارادته او لا والاول يستلزم عجز الباري وهو محال والثاني يستلزم عجز الشريك فلايكون شريكا للباري وهو خلف هذا الاعتقاد لا لان صحيح لايقدح فيه ان وجود شريك الباري تعالى محال والمحال جاز ان يكون مستلزما للمحال واما الثاني من وجوه بطلان صدور الحادث من القديم بالطريق الذي ذكروه فهو ان القول باحتياج الحادث الى مادة سابقة عليه باطل لانه يستلزم احدامور ثلاثة وهي كون موجود في الخارج بلا تعين وتشخص في ذاته وكون اشياء كثيرة متفرقة في اقطار العالم شخصا واحدا او كون الهيولى حادثة والاولان ممتنعان في الواقع والثالث عندهم امابيان اللزوم فهو ان هيولى هذا الحيوان مثلا لايخلوا اما ان تكون متشخصة او لا فان كان الثاني فهو الاول وان كانت متشخصة فلومات ذلك الحيوان وتفتت اجزوه وطيرتها الرياح الى الشرق والغرب واكلت منها سباع الارض وطيور الجو وصارت اجزاؤه منها هل بقيت شخصية تلك الهيولى بحالها او لا فان كان الاول فهو الثاني وان كان الثاني فهو الثالث لان الهيولى الاولى قد انعدمت بزوال تشخصها فتكون حادثة لان ماثبت قدمه امتنع عدمه واجزاؤها المتفرقة قد عرضت لها تشخصات متعددة فتكون هي ايضا حوادث محتاجة الى هيوليات اخر واما

بيان

بيان بطلان التوالى فالاول يبداهة العقل فانه حاكم ضرورة بان كل موجود في الخارج فهو في نفسه ممتاز عن جميع اغياره متخصص متعين فى ذاته و لئن نازع منازع مكابرة في بداهته قلنا لايخلو اما ان نفس تصور هذه الهيولى مثلا مانعة من الاشتراك فيها اولا وعلى الثاني يكون كلية فيكون الكلى نفسه موجودا في الخارج لا فى ضمن فرد من افراده و هذا عند كم ايها القائلون باحتياج الحادث الى المادة باطل ايضا اذ من يقول بوجود الكلى الطبيعي في الخارج لايقول به الا فى ضمن الافراد و اما ما نقل عن افلاطون من وجود الكلى المجرد في الخارج فشيء لايعبأ به او كلامه مأول فتعين الاول فتعين الشخصية اذلا معنى للتشخص الا ما نفس تصوره مانعة من وقوع الشركة فيه و كذا الثانى فانه ايضا باطل ببداهة العقل بطلانا لايتصور ان يلتزمه عاقل و لهذا ابرأهم عنه بعض الافاضل و انسبهم الى التزام الاول مع ظهور بطلانه ايضا والثالث باعترافهم و اما الثالث من تلك الوجوه فهو ان ماذكروا من صلوح الحركة السرمدية للتوسط بين جانبي القدم و الحدوث باعتبار جهتى استمرارها و حدوثها ليس بصحيح الا على رأى من قال بوجود الكلى الطبعى في الخارج و هو مردود عند الجمهور و ذلك لانهم اما ان يريدوا بجهة الاستمرار ان ماهية الحركة مستمرة فيرد ان الماهية غير موجودة اصلا فضلا عن الدوام والاستمرار و ليس ايضا شيء متصفا بها فى الواقع فكيف يكون واسطة في تحقق امر في الواقع و اما ان يريدوا بها ان الحركة بمعنى التوسط و هي حالة بسيطة غير منقسمة ثابتة للمتحرك من المبدأ الى المنتهى غير مستقرة في حد

من حدوث الثانية بل سيالة في تلك الحدود مستمرة و بجهة الحدوث ان الحركة بمعنى القطع و هى ما يحصل فى الحس المشترك بواسطة سيلان الحركة بالمعنى الاول و سرعة انتقالها من حد الى حد من الامر الممتد المنقسم الى الماضى و المستقبل حادثة فيرد عليهم ان الحركة بمعنى القطع و همية محضة فلا تصلح لهذا التوسط على قياس ما ذكر* وقد يجاب عن هذا بان مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار تلك الحالة البسيطة في ذاتها قائلها في كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد و بجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية* و يمكن ان يقال المراد باستمرار ماهية الحركة انه لا زمان من الازمنة الا و شئ يصدق عليه ماهية الحركة موجود فيه* وقد صرح بعضهم بان ماهية الحركة مستمرة و الظاهر ايضا من اضافة الحدوث الى الحركة حدوث نفسها لا حدوث لوازمها* و يدفع بان المتحقق من الحركة عندهم هو التوسط وهو في كل متحرك واحد بالشخص لا افراد له و الحركة بالمعنى القطع لا تحقق لها و لا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هى الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة المستمرة و جهة الحدوث على حدوث لوازمها و تاويل العبارات امر بين و على هذا يندفع عنهم ما اورد عليهم من ان الاستمرار الازلى ينافي المسبوقية ضرورة و المسبوقية من لوازم ماهية الحركة و حقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال بل عن الكون الثانى وهذا لا يتصور بدون المسبوقية و منافي

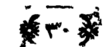
اللازم

اللازم [illegible] اللزوم ضرورة والالزم امكان تحقق الملزوم بدون اللازم مع ان لهذا [illegible] دفع آخر وهو ان قولك المسبوقية لازمة ماهية الحركة ان اردت به انها متصفة بالمسبوقية بمعنى انها يصدق عليها انها مسبوقة فهو ممنوع وهذا كما انه لا يصدق على ماهية الانسان انها جسم او ناطق وان اردت انه لا شئ من افرادها الا و يصدق عليه انه مسبوق فهو مسلم لكن لا نسلم ان الاستمرار الازلى لنفس الماهية ينافى هذا بل ينافى استمرار شئ من افرادها هو اورد عليهم الامام حجة الاسلام رحمه الله ان الحركة الدورية التى هى مستندة الحوادث حادثة ام قديمة فان كانت قديمة كيف صارت مبدأ لاول الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل * وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اى هى ثابتة التجدد و متجددة الثبوت * يرد عليه انها مبدؤ الحوادث من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر من ثابت متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون البعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل هذا كلامه * وقد عرفت مما قررنا من المباحث وجه تفصيهم عن هذا وانهم لا يقولون بوجود حادث هو اول الحوادث بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع الفلكية واستعدادات سائر الحوادث المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم كما عرفت فلا يتوجه عليهم قوله ان كانت الحركة قديمة كيف

صارت مبدأ لاول الحوادث ٭ الثانى ٭ من وجهى الاعتراض على حجتهم الاولى على قدم العالم الحل وله مسلكان ٭ الاول ٭ انا نختار ان مؤثر العالم مستجمع فى الازل جميع شرائط تاثيره فيه قولكم فيلزم تاثيره فيه في الازل والالزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال ٠ قلنا ٠ لانسلم استحالته على الاطلاق بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فلم لايجوز ان يتعلق ارادته في الازل بايجاد العالم بعد ان لم يكن موجودا واثر المختار لايكون الاعلى وفق ارادته فاذا لم يكن ايجاده في الازل مرادا لم يوجد فيه فصدور الحادث من القديم المستجمع فى الازل بشرائط التاثير فعليكم بيان امتناع هذا ٭ وهذا التقرير مبنى على جواز صدور القديم من المختار كما قال به بعض المحققين واما اذا قيل بوجوب كون اثر المختار حادثا كما هو المشهور ونفصل الكلام فيه من بعد ان شاء الله تعالى فتخلف المعلول عن مؤثره التام المختار لازم لان المراد بالتخلف عدم تعقب المعلول للمؤثر بان لايوجد اصلا او يوجد بعد مهلة ٠ فان قيل ٠ استحالة ماذكرتم بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجد لجميع شرائط الايجاد ولايوجد الموجود سواء كان الايجاد بالايجاب او بالاختيار كما انه لاشبهة في امتناع وجود حادث بدون موجد فقبل وجود العالم اذا كان المريد والارادة وتعلقها بالمراد كلها موجودة ولم يتجدد بعد ذلك شئ من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك ٠ وهذا في غاية الاستحالة ٠ لايقال ٠ هذا الكلام يخالف مانجده من انفسنا لانا كثيرا مانقصد الى شئ ونريد ان نفعله ثم لانفعله عقيب حدوث

القصد بل قد يتأخر به زمانا طويلا ۔ لانا نقول ۔ ذلك القصد ليس بارادة بل هو عزم على الفعل و هو يكون قبل الارادة و الفعل و لا يوجد الفعل بمجرده فاما اذا تحققت الارادة و لم يكن هناك مانع من الفعل لم يتخلف عنها الفعل البتة و الكلام في الارادة اذ ليس في صانع العالم حالة شبيهة بعزمنا بل ليس هناك الا الارادة ۔ قلنا ۔ ان ادعيتم العلم باستحالة ما ذكرنا بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل و ماذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع اجتماعه شرائط التاثير محال و هذا عين محل النزاع ۔ و ان ادعيتم العلم بها بطريق الضرورة فهو ممنوع و دعوى الضرورة فيما خالفه الكثيرون الغير المحصورين غير مقبولة ۔ و ماذكرتم من عدم جواز تخلف مراد نا ارادتنا و هذا من قبيل قياس الغائب على الشاهد المتفق على بطلانه ۔ و انتم ايضا كثيرا ما تمسكون به كما اذا قال قائل نعلم بالضرورة استحالة كون احد عالما بجميع الاشياء من غير ان يوجب ذلك كثرة فيه و من غير ان يكون له علم زائد على ذاته تقولون في جوابه هذا في علمنا ولا يقاس العلم القديم على العلم الحادث

* المسلك الثاني * انا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع الشرائط اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا و لم يحصل ذلك التعلق في الازل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحدث العالم ۔ فان قيل ۔ العالم عبارة عن جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات كما ذكر فلزم ان



ايضا من العالم لانه من الموجودات فيلزم مما ذكرتم ان يكون للوقت وقت اي للزمان زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا * قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الزمان موجودا كما زعمون وليس كذلك عندنا وما يذكرون لاثباته غير تلم كما بين في موضعه * واعلم * ان الكلام في ان الزمان موجود ام لا وان ماهيته ماذا طويل جدا لو اشتغلنا بالقيل فيها وبيان الحق منها بالتفصيل لخرج البحث عن طور هذا الكتاب * وانا لم نجد لهم دليلا تاما على وجوده - واقوى ما يقولون فيه ان الحوادث بعضها بعد بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وكذا وجودها مع عدمها فاما ان يكون عروض هذه القبلية والبعدية لها لذاتها وهو باطل لان الاب مثلا كان ممكنا ان يكون بعد الابن نظرا الى ذاتيها وكذا عدم كل حادث بالنظر الى وجوده واما لامر آخر يكون عروضها لاجزائه مقتضى ذاته دفعا للتسلسل وهو الزمان فان اجزاءه لا يتصور ان يكون مجتمعة في الوجود بل ماهيته تقتضي التصرم والتقضي ولهذا اذا قيل لغيره من الحوادث هذا كان قبل ذلك يتوجه السوال بانه لم كان هذا قبل ذلك فان اجيب بانه كان هذا مع مجيء زيد وذلك مع مجيء عمرو ويتوجه انه لم كان مجيء زيد قبل مجيء عمرو وهكذا حتى اذا اجيب بانه كان هذا امس وكان ذلك اليوم انقطع السوال ولم يتوجه ان يقال لم كان امس قبل اليوم بل يكفي في هذا تصور الامس واليوم فلا بد ان يكون للزمان الذى هو معروضها الذاتى موجودا ازليا ابديا والا لزم ان يكون له عدم قبل وجوده او بعده قبلية لا يجامع فيها

القبل البعد للزم وجوده حال عدمه وان يكون له زمان آخر لما عرفت وفيه نظر * امااولا * فلانا لا نسلم ان عروض هذه القبلية والبعدية للحوادث بعضها مع بعض ليس لذواتها وكذا عروضها العدمها ووجودها لكن يمنع لزوم الانتهاء الى ما يكون عروضها الاجزائه مقتضى ذاته ولم لايجوز ان يكون عروضها لبعض الحوادث بعضها مع بعض بارادة الفاعل او بسبب آخر من الاسباب كعروض سائر صفاتها وعروض قبلية عدمها السابق بالنسبة الى وجودها بسبب امتناع تعدد الذوات القديمة مع وجود الواجب * ودعوى ان هذا الانتهاء ضروري غير مسموعة * فان قالوا * لا معنى لقبلية حادث بالنسبة الى حادث الا ان الاول وجد في وقت سابق على وقت وجود الثاني ولبعديته الا انه حدث في وقت لاحق بالنسبة الى وقت وجود الثاني فثبت ذلك الانتهاء * قلنا * ممنوع فان معنى القبلية والبعدية بين الحوادث بعضها مع بعض وبين عدمها السابق مع وجودها وبين اجزاء الزمان بعضها مع بعض وعدم الزمان ووجوده على تقدير حدوثه واحد لايتفاوت . ولامجال للمعنى الذي ذكروه في الاخيرين والا لزم ان يكون للزمان ولعدمه ايضا زمان وكذا وجود الواجب قبل وجود الحوادث ولامجال لذلك المعنى فيه والا لزم ان يكون وجود الواجب في زمان وهو باطل اتفاقا فظهر ان معناها ليس مما يكون الزمان داخلا فيه او لازما له الا ان العبارات التي يعبر بها عن ذلك المعنى توهم يلزوم اعتبار الزمان فيه لكن لا عبرة بايهامها اذ لا تتفاوت العبارات

في الصورة الاربع المذكورة ولا يصح اعتبار الزمانيات في ثلاث منها كما بينا
* و اما ثانياً * فلان القبلية والبعدية من الاعتبارات العقلية الصرفة لا من
الا وصاف الخارجة و الالزم اجتماع القبل و البعد في الخارج و هذا خلف
فلا يقتضيان وجود معروضها الا في العقل ان سلم الوجود العقلي * و وجه
للزوم انهما معنيان اضافيان متكافيان في الوجود الذهني و الخارجي فوجود
احدهما اينما تحقق يستلزم وجود الآخر ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا
و وجودهما معا يستلزم وجود معروضيهما معا بالضرورة و هم ايضا معترفون
بان الزمان بمعنى الامر الممتد الذى يمكن ان يفرض له اجزاء بعضها قبل
و بعضها بعد امر موهوم لا وجود له في الخارج و انما الموجود فيه شئ بسيط
غير قار مسمى بالآن السيال يحصل في الخيال من سيلانه و عدم استقراره ذلك
الامر الممتد كما قلنا من الحركة فقد اعترفوا بان ماهو معروض هذه القبلية
و البعدية ليس موجودا في الخارج و ما ادعوا وجوده في الخارج لا يتصور
فيه قبلية و بعدية فلا يتم استدلالهم و غاية ما ذكر لتفصيهم عن هذا ان
هذا الامر الممتد و ان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده
فيه و فرض له اجزاء بالفعل كان بعضها البتة متقدما على البعض فانا ندرك
القبل امتدادا الى الازل و نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم
على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها لو وجدت في الخارج و ان يكون الممتد
في العقل كذلك الادراك الا اذا كان في الخارج شئ غير قار الذات يحصل
في العقل بحسب استمراره و عدم استقرار ذلك الامر الممتد كما يتخيل من

القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الدوارة خط مستدير والمراد بعروض القبلية والبعدية متعلقهما مجازا اى ما هو سبب لعروضهما وهو ذلك الموجود السيال لا المعروض الحقيقي لهما * فانظر في هذا الكلام بدقيق التامل انه هل هو تحقيق قطعي ام محتمل لان يقال ان قولهم لا بد في الخارج من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامر الممتد مجرد ادعاء * ولم لا يجوز ان يحصل لا عن موجود كما في كثير من المحتملات او عن موجود قار بحسب ماله من النسب والاضافات وربما التجأوا في وجود الزمان الى دعوى الضرورة متمسكين بان من لا يتاتى منهم النظر كالصبيان واجلاف العوام يقسمونه الى الساعات والايام والشهور والاعوام وهذا دليل على علمهم بوجوده وليس بشيء لان القسمة لا تدل على العلم بوجود المقسم ولا على وجوده في الخارج فان المعدوم يقسم الى الممكن والممتنع والعدم يقسم الى الواجب والممكن والممتنع الى غير ذلك بل نقول المقسم في ما نحن فيه غير موجود قطعا لانه الامر الممتد المتوهم الذى اعترفتم انتم ايضا بعدم وجوده كيف ولو جاز ان يكون هذا الحكم ضروريا مع اشتغال كل العقلاء به وتوجههم التام اليه وانظارهم الدقيقة ومنازعاتهم الطويلة فيه ثم خفاؤه على اكثرهم لكان الضروري اخفى بكثير من النظريات * ودعوى ان انكاره يجرى مجرى انكار الاوليات مكابرة جدا وسنعود الى الكلام في الزمان بما اذا تحققته ينفعك في هذا المقام * فان قيل * اعتراضكم الثاني عن اصله ساقط لان مبناه على ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا لجميع شرائط التاثير وهو الشق الثاني

من التردد يدفع بتجويز البرهان وقد ابطلناه هنالك * قلنا * هذا دفع لما ذكرتم في ابطال هذا الشق وبيان لبطلانه فان قولكم ان توقف تاثير القديم في العالم على شرط حادث فاما ان يكون جميع شرائط هذا الحادث في الازل متحققة او لا والاول يستلزم اللوازم المستحيلة ممنوع فان الشرائط للحادث هنا هو تعلق الارادة وهو لا يتوقف بعد تحقق الارادة على شئ آخر ومع هذا يجوز تخلفه عن الارادة * فان قيل * هذا التعلق ان حدث لا عن سبب لزم امكان وجود العالم ايضا لا عن سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاختيار انتقل الكلام اليه ويتسلسل وان حدث لا بالاختيار فتكون الامور الحاصلة قبله موجبة له فيلزم جواز تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات وهذا ايضا باطل اتفاقا * قلنا * التعلق ليس امرا موجودا بل هو اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتبارات واحكام الموجودات فلا يلزم من جواز حصوله بلا سبب جواز وجود ممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته هذا * وقد يقال * البداهة شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او اعتباريا محتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه وليس ببعيد * وسيجيء في المبحث الرابع عشر ان شاء الله تعالى تتمة هذا الكلام * لا يخفى عليك ان مبنى الوجه الثاني من الجواب عن اصل دليلهم جواز كون صانع العالم مختارا لا موجبا بالذات وهم ينكرونه

و يحتجون عليه بادلة كثيرة فالحاجة ماسة الى ما هو الاقوى منها و التكلم
عليه ليظهر صحة الجواب ❊ فمنها ❊ و هو عمدتها و الموثوق به عندهم انه تعالى
لو كان فاعلا بالاختيار فلاشك ان اختياره امر ممكن فلا يخلو اما ان يحتاج
حصوله الى مرجح او لا و الاول يستلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
مرجحه و مرجح مرجحه الى غير النهاية و الثاني يستلزم استغناء العالم عن
الصانع تعالى فينسد باب اثبات الصانع واللازمان باطلان قطعا ❊ والجواب ❊
انا نختار انه محتاج الى مرجح لكن مرجحه قديم و هو العلم الازلى بترتيب
حكمته و مصلحته على احداث العالم فلا يحتاج الى مرجح آخر لان علة الحاجة
الى المرجح عندنا هو الحدوث لا مجرد الامكان فعليكم بيان امتناع تخلف
الاختيار عن مرجحه و امتناع تخلف الفعل عن الاختيار و ما زدتم فيه على
ان قلتم هذا الاختيار ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة و ان كان حادثا ننقل الكلام الى سببه حتى يتسلسل و قد
عرفت مما سبق توجه المنع على الملازمتين فلا حاجة الى الاعادة او نختار
انه لا يحتاج الى مرجح ❊ و قولكم يلزم استغناء العالم عن الصانع باطل فان
بين وجود ممكن لا عن موجد و بين وجوده عن موجد مختار لابد له من داعية
تدعوه اليه غير ارادته بونا بعيدا و الاول هو المحال بالضرورة و هو المراد
بما اشتهر من ان الترجيح بلا مرجح باطل و الثانى غير مستلزم له و لا لممتنع
آخر بل يجد كل احد من نفسه ان له صفة من شانها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه و قعوده و سائر حركاته من غير داعية في كل جزئي

من محقر اتهاو يعلم انه اذ اغلبه عطش مفرط او قصده سبع او عدو ومهلك
فحضر عنده اناء ماء اوعن له طريقان متساويان في التنحي عما فيه لم يتوقف
عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدي الى
هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان فيه على الآخر
ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشيء * ولا يقال * لم تعلقت الارادة
بهذا الطرف دون الطرف الآخر مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل
الايجاب الذاتي * ولا يقال لم اوجب الموجب هذا دون ذاك بل لو كانت مما
يجري فيها التعليل والسوال المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى فمن ادعى
ان ذلك الشعور ضروري غايته انه لا يشعر بذلك الشعور او ينساه بعد ذلك
وارتكب ان كل من يتكلم يلاحظ مرجحا في كل حرف يتلفظ به على
حرف آخر يحصل به ايضا ما قصده من المعنى وفي تمديده كل حرف الى حد
على تمديده الى حد آخر وفي امثال ذلك مما لا يحصى في حالة واحدة فقد ناسب
ان ينسب الى المكابرة الظاهرة مع ان عليه اثبات ذلك بالبرهان وانى له
هذا ومفزعه دعوى الضرورة الغير المسموعة * ومنها * انهم قالوا لا معنى
لكون الفاعل مختارا الا موجبا لانه لو استجمع جميع ما يتوقف عليه تأثيره
مما سميتموه ارادة واختيارا وغير ذلك وجب ضرورة صدور الاثر عنه
لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام فيكون موجبا وان بقي شيء منها امتنع
صدور الاثر عنه لامتناع وجود الموقوف بدون الموقوف عليه فلا يكون
فاعلا * والجواب * بعد تسليم امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام المختار ان

الوجوب

الوجوب بالاختيار لا ينافى كونه مختارا بل يحققه والنزاع انما هو في كونه موجبا بالذات اى من غير قدرة وارادة فان اعترفتم بكونه موجبا بواسطتها فلا نناز عكم فى التسمية * ومنها * ان المختار لابد له من القدرة ونسبة القدرة الى طرفى المقدور اى وجوده وعدمه على السواء فلو كان فاعلا بالاختيار للزم جواز كون عدم الشئ اثره واللازم باطل لانه نفي محض فلا يكون الوجود ايضا اثره والا لفات ذلك الاستواء * والجواب * ان منع النفى المحض لا يصلح اثرا فان عدم المعلول اثر لعدم العلة * ولهم ان يقولوا نحن لا ننكر ان يكون العدم اثر الشئ على الاطلاق بل ننكر ان يكون العدم السابق على وجود المقدور اثرا للفاعل المختار كما هو اللازم من مذهبكم * وحجتنا ان هذا العدم ازلى واثر المختار يجب ان يكون حادثا لانه مسبوق بالقصد اذ القصد الى ايقاع الواقع ممتنع فيكون الاثر فى حال القصد معدوما وبعده موجودا وهو معنى الحادث * ويجاب عنه بانه ان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الزماني فلا نسلمه ولابد له من دليل * وماذكر من ان القصد الى ايقاع الواقع ممتنع ان اريد به الواقع قبل القصد فمسلم لكن لزوم هذا من كون الشئ اثر المختار ممنوع وان اريد به الواقع بهذا القصد فلا نسلم امتناع القصد اليه وان اريد بسبق القصد على الاثر السبق الذاتي كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم فهو مسلم لكنه لا يلزم منه الحدوث الزمانى لتنافى ازلية اثر المختار * ولهم دفع هذا الجواب بان معنى القصد الى تحصيل الشئ والتاثير فيه لا يعقل الاحال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الاحال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات

وبعد الفلتي ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد كما ينبغي فالقول بان سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا عليه في انه سبق بالذات لا بالزمان ولا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم بعيد وكذا القول بان سبق القصد على الايجاد كسبق الايجاد على الوجود فان القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا فان الوجدان عند الرجوع الى معنى القصد يرد هذين القولين * فالجواب التام عن هذا الدليل * ان معنى كون الفاعل مختارا انه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا انه ان شاء الفعل فعل وان شاء عدم الفعل لم يفعل فلا يلزم ان يكون العدم اثرا له بل ان لا يكون اثرا له * ومنها ان كون صانع العالم مختارا نقص فيه لان خلق العالم وافاضة وجود الممكنات وكمالاتها جود واحسان فيجب ان يلزم ذاته تعالى وكونه مختارا يفضى الى جواز انفكاك الجود والاحسان عنه وهذا نقصان فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا * وايضا الفعل الاختيارى لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا ما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفاعل من عدم حصوله فلو كان البارى تعالى فاعلا بالاختيار لزم استكماله بالغير الذى هو ذلك الغرض تعالى عن ذلك * والجواب عن الاول * انا لا نسلم ان الجود بدون الاختيار ابلغ منه مع الاختيار في كونه كمالا وعدمه نقصانا بل نقول مركوز في العقل ان الثانى اكمل وفاعله افضل واولى باستحقاق الحمد والشكر حتى حكم بعضهم بان الفاعل

لا يستحق الثناء لاجل افعاله الغير الاختيارية اصلا و اعتبر بالثوب وبمن يلبسه الى بان ايهما افضل واحق للحمد و الشكر * وعن الثاني * انا لا نسلم لزوم الغرض في فعل المختار ودعوى الضرورة فيه غير مقبولة نعم يلزم ترتب الحكمة و المصلحة على فعل الباري تعالى لئلا يكون عبثا لكن فرق بين الغرض و المصلحة كما تبين في موضعه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الغرض ما هو الاولى بالنسبة الى الغير مع استواء حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الفاعل لابد لنفيه من دليل * ومنها * ان العالم قديم ثبت قدمه بالدلائل والقديم لا يصلح ان يكون اثرا للمختار لما مر فلزم ان يكون صانعه موجبا بالذات * والجواب * رد تلك الدلائل بطريقه كما سيأتي بعض ذلك والبواقي مبينة في مواضعها * ولا يخفى عليك انه لا يجوز الاستدلال هنا بالدليل الذي مر لانه كان مبنيا على كون الصانع تعالى موجبا بالذات فلو استدل على كونه موجبا بالذات بهذا الدليل لزم الدور وان الدليل الثاني والثالث لو تما لدلا على امتناع كون فاعل ما مختار سواء كان واجبا او ممكنا بخلاف البواقي فانها مختصة بالواجب *

الحجة الثانية على قدم العالم

لهم فيها طريقتان احداهما تحقيقية والاخرى الزامية * اما التحقيقية * فهي موقوفة على تمهيد مقدمة وهي انهم حصروا التقدم في اقسام خمسة (الاول) التقدم بالعلية وهو تقدم العلة التامة على معلولها كتقدم النار على السخونة فان السخونة وان لم تنفك عن النار ابدا بل يمتنع انفكاكها عنها لكن بينهما معنى يصح

فيصح للعقل ان يقال وجدت النار فوجدت السخونة ويمتنع ان يقال وجدت السخونة فوجدت النار فذلك المعنى هو التقدم العلى (الثانى) التقدم بالطبع وهو كون الشئ بحيث يحتاج اليه الآخر لكن لا يكفى في وجوده سواء كان داخلا في ماهيته كتقدم الواحد على الاثنين اولا كتقدم سائر العلل الناقصة الخارجة (الثالث) التقدم بالزمان كتقدم نوح على محمد عليهما السلام فان نوحا كان في زمان سابق على محمد صلى الله عليهما وسلم (الرابع) التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل (الخامس) التقدم بالرتبة بان يكون شئ اقرب الى مبدأ معين من آخر سواء كان ذلك بحسب العقل كترتب الاجناس والانواع في الصعود والنزول فان لكل منها مرتبة في العموم والخصوص لا يمكن عند العقل ان يتغير منها الى مرتبة اخرى او بحسب الوضع كترتب الامام والماموم فانه يمكن ان ينتقل كل منهما الى مكان الآخر فبنوا على هذه المقدمة الدليل على قدم العالم بوجهين * الاول * ان الزمان قديم ويلزم منه قدم العالم اما الملازمة فلان الزمان من العالم مع انه عبارة عن مقدار الحركة المستلزمة للوضع فيلزم قدم المتحرك والحركة والوضع واما صدق الملزوم فلان الزمان لو كان حادثا فبالضرورة يكون عدمه مقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان لان المتقدم فيما عداه من الاقسام جائز الاجتماع مع المتاخر بل في بعضها واجب الاجتماع معه وعدم الشئ ممتنع الاجتماع مع وجوده واذا كان هذا التقدم بالزمان فلزم ان يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما واستحالته اجلى البديهيات

وا

وان يكون للزمان زمان اذ المتأخر بالزمان معناه انه موجود في زمان لاحق بزمان المتقدم والمفروض ان وجود الزمان متأخر عن عدمه بالزمان وهذا ايضا مسلم البطلان واذا كان حدوثه مستلزما للمحال ثبت قدمه وهو المطلوب * الثاني * ان العالم لو كان حادثا لكان صانعه متقدما عليه بالاتفاق فهذا التقدم اما بقدر متناه فيلزم حدوث الصانع اذلا معني لتقدمه بقدر متناه الا انه لم يكن موجودا قبل هذا القدر ولانزاع في بطلانه اما بقدر غير متناه فيلزم قدم الزمان اذ لا معنى لذلك الا تحقق قبليات متقدمة متعاقبة لااول لها فيلزم قدم الجسم المتحرك والحركة والوضع لماذكرنا في الوجه الاول * والاعتراض على الوجهين * انهما مبنيان على وجود الزمان وهو غير ثابت وما استدللتم به عليه قد عرف حاله فيما سبق وايضا هما مبنيان على الحصر المذكور وهو ممنوع وسنده تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بزمان والا لكان للزمان زمان ولزمانه زمان الى غير النهاية ولا بالوجوه الاربعة الاخر لانه يجوز في جميعها اجتماع المتقدم والمتأخر ولا يجوز هذا في اجزاء الزمان وايضا اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة فلايكون كون بعضها محتاجا اليه او اشرف بالنسبة الى بعض آخر اولى من العكس فلا يكون تقدمها بالعلية او بالتبع او بالشرف وليس تقدمها موقوفا على اعتبار مبدأ وقربها اليه بل هو بالنظر الى ذاتها فلايكون بالرتبة فيكون قسما سادسا فبطل الحصر في الخمسة وليس لهم دليل عليه الا استقراء ناقص ووجه ضبطه قاصر * وعلى ماقررنا اندفع ما قيل

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض رتبي * الا ترى انه اذا ابتدئ من الماضى كان الامس متقدما على اليوم واذا ابتدئ من المستقبل كان متأخرا عنه وذلك لان التقدم الرتبي لا يتحقق الا باعتبار مبدأ كما تبين من تفسيره ويتبدل بالاعتبار ولا شبهة ان للامس تقدما على اليوم بوجه لا يصلح ان يصير متأخرا بذلك الوجه بشئ من الاعتبارات غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه آخر صالح لان يتبدل بتبدل الاعتبار ولا امتناع في اجتماع قسمين واكثر من التقدم في شئ واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثانى وهم يقولون في دفع هذا السند ان هذا التقدم ايضا من التقدم بالزمان لكن لا بزمان آخر حتى يلزم التسلسل بل بنفس هذا الزمان بل نقول التقدم الزمانى اولا وبالذات ليس الا بين اجزاء الزمان وغيرها انما يوصف به بالواسطة والعرض لوقوعه فى زمان متقدم * وتحقيقه ان التقدم الزمانى قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم والمتأخر لا ما يكون المتقدم في زمان سابق على زمان المتأخر وهذا المعنى لا يتحقق بدون الزمان فان كان المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان فلا حاجة لهما الى زمان آخر لان امتناع الاجتماع بين اجزاء الزمان انما هو من ذواتها اذ ماهيته مقتضية للانقضاء والتصرم وان كانا من غيرها فلا بد لهما من زمان ليعرض بينهما هذا المعنى بواسطته بأن يقع احدهما في زمان سابق والاخر فى زمان لاحق لان غير الزمان من الاشياء التي بينها قبلية وبعدية لا يمتنع نظرا الى ذواتها اجتماعها الا ترى ان الامس واليوم

نظرا

نظر الى حقيقتهما يقتضيان ان يمتنع اجتماعهما بخلاف الاب و الابن فانهما نظرا الى حقيقتهما لا يقتضيان ان لا يجتمعان ولا ان يكون ذات الاب متقدما بل يجوز ان يكونا معا وان يكون ذات الاب متاخرا ولهذا ينقطع السوال عن لمية التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان كما ستقف وهذا مع انه كلام على السند الاخص فلا يجديهم ابطاله * فيه نظر * اما ولا فلانهم اما ان يدعوا ان حقيقة اجزاء الزمان كما يقتضي امتناع اجتماعها يقتضي ايضا ان يكون المتقدم بعينه متقدما بحيث يمتنع ان يكون متاخرا عما وقع متاخرا عنه لم يكتفوا بمجرد دعوى اقتضاء امتناع اجتماعها المستلزم لتقدم بعضها على الاطلاق على البعض فلان كان الاول معناه ان اجزاء الزمان متماثلة في الحقيقة والامثال يجوز على كل منها ما يجوز على غيره ويمتنع عليه ما يمتنع عليه فلا يكون تعين بعضها لوجوب كونه متقدما والآخر لوجوب كونه متاخرا اولى من العكس وحديث الامس واليوم كاذب لان هذا الاقتضاء انما هو بالنظر الى مفهومها لا الى حقيقتها * والتوضيح بانتهاء السوال الى الزمان لمر اقناعي لا برهاني كما سننبه عليه فلا يفيد في امثال هذه المطالب وان كان الثاني معناه ان غير الزمان من الاشياء لا يقتضي نظرا الى حقيقتها امتناع اجتماع اجزائها فان الحركة وسائر الامور الغير القارة وكثير من المتنافيات يقتضي ذلك فلا يكون هذا المعنى مخصوصا بالزمان فلا يلزم من تحققه حيث كان تحقق للزمان فلا يكون تقدم مقدم تلك الامور زمانيا فلزم بطلان حصرهم * فان قيل * ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض

فاذ افرض العقل لها اجزاء فليس تقدم بعضها على بعض صفة موجودة فى الخارج قائمة ببعض اجزائها بل هو يعرض له في العقل فاذا تصور نا ماهية الزمان كفانا ذلك في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض بل في التصديق بذلك بخلاف تصور اجزاء الحركة مثلا فانه غير كاف في تصور تقدم بعضها على بعض بل انما يتصور وقوع بعضها في زمان متقدم و بعضها في زمان متأخر يدلك على ذلك توقف السوال عند الوصول الى اجزاء الزمان كما نبهناك عليه فاندفع ماذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم و بعضها بالتأخر لان هذا انما يلزم ان كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج و اما الامر المتصل في حد ذاته الذى هو الزمان اذا عرض له الانفصال الفرضى فانه يلزم كون بعض اجزائه المفروضة قبل بعض آخر منها في العقل لذواتها المتصرمة المفروضة في ماهية هي عدم الاستقرار و الاتصال المتجدد * قلنا * هذا الكلام فاسد من وجوه * الاول * ان مجرد عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان في العقل لا فى الخارج لا يوجب ان يكون تصور الزمان بل تصور اجزائه كافيا في تصور تقدم بعض اجزائه على بعض [illegible] كونه كافيا في التصديق بذلك اذ كثير من العوارض العقلية لا يكفي تصور معروضها في تصورها ولا فى التصديق بثبوتها * الثاني * ان ماذكر جاز في الحركة اذ يلزم منه ان يكون ماهيتها ايضا متصلة فى حد ذاتها لاجزء لها بالفعل لان الزمان والحركة متطابقان عندهم و لو كان لاحدهما اجزاء بالفعل دون الآخر بطل التطابق فاجزاؤها لا تكون الا بحسب فرض العقل و يكون عروض التقدم لبعضها

هناك فلو صح ماذكر لكان تصور ماهيتها كافيا في تصور تقدم بعض اجزائها
بل في التصديق بذلك فلا يصح قول ذلك القائل بخلاف تصور اجزاء
الحركة الى آخره و يكون قوله يدلك على ذلك توقف السوال معارضا
باول كلامه لانه يدل على توافق الحركة و الزمان لا على تخالفهما كما بينا
· فان قلت · حقيقة الزمان ليست الا التصرم و التقضي شيئا فشيئا على الاتصال
ولاشك انه اذا فرض للتصرم و عدم الاستقرار اجزاء لم يحتج العقل في الحكم
بتقدم بعضها على بعض الى خارج عنها بخلاف ما له ماهية وراء مفهوم
التصرم و عدم الاستقرار اذ لابد هناك من تصور امر خارج عنها فما هو مغاير
للتصرم و التقضي فهو متصرم و متقض بواسطة التصرم و التقضي و امانفس التصرم
و التقضي فهي متصرمة و منقضية بذاتها لا بامر آخر فظهر الفرق بين الزمان
و الحركة و ان عروض التقدم و التأخر لاجزاء الزمان بذاتها دون اجزاء
الحركة · قلت · المنع في ماذكرت ظاهر اذ لانسلم ان ماهية الزمان هي نفس
عدم الاستقرار بل له ماهية اخرى يعرضها عدم الاستقرار اذ الزمان معدود
من اقسام الكم و لا قائل بان عدم شيء من الاشياء استقرارا كان او غيره
من الكم و لا صحة للقول به · الثالث · انه لو سلم ان ماذكر يوجب ان يكون
تصور الزمان كافيا في التصديق بتقدم بعض اجزائه على البعض و لا شبهة
في انه لا يلزم الا ان يكون بين اجزائه تقدم و تاخر على الاطلاق و لا يدل
قطعا على تعين بعضها لا يكون هو المتقدم و بعضها لا يكون هو المتأخر فلا يصح تفريع
اندفاع ماذكر ان تماثل تلك الاجزاء مانع من تخصيص بعضها بالتقدم

و بعضها بالتاخر على ما ذكره ولا لان مجرد التماثل ينافي هذا التخصيص لامكان ان يكون بين تلك الاجزاء تقدم و تأخر على الاطلاق من غير ان يكون بعضها لازم التقدم و بعضها لازم المتأخر نظرا الى ذواتها • فان قلت • فرعه على قوله يدلك على ذلك توقف السوال الى آخره لا على ما قبله و التفريع عليه صحيح لان توقف السوال يدل على ان المتقدم من الاجزاء متعين بالنظر الى ذاته للتقدم و كذا المتاخر • قلت • يأباه تعليله الاندفاع بقوله لان هذا انما يلزم الى آخره فانه صريح في انه عرفه على ما ذكره سابقا على انه يقال المطلوب بذلك السوال ان كان العلم بآنية التقدم فلا نسلم انه لا يتوقف الا عند الوصول الى اجزاء الزمان بل كلما كانت الحادثة التي تبين بها تقدم المتقدم معلوم التقدم للسائل و التي تبين بها تاخر المتأخر معلوم التاخر له يتوقف السوال و الا كان لغوا و ان كان المطلوب العلم بلميته فلا نسلم انه يتوقف عند الوصول الى اجزاء الزمان فان تعين بعض اجزاء الزمان لوجوب كونه متقدما و بعضها لوجوب كونه متاخرا ليس مما علم بالضرورة فثبوته غير مسلم الى ان ينهض برهان عليه و ذلك في غاية الصعوبة * و اما ثانيا فلانا نقول معنى كون الشيئين مجتمعين و معنى كونهما معا واحد و المعية و التقدم و التاخر متساوية في الاقسام فالى اية اقسام ينقسم احدها ينقسم اليها الآخران ايضا و هي في كل قسم متساوية في المعرفة و الجهالة فمن عرف معنى التقدم الزماني مثلا عرف البتة معنى التاخر و المعية الزمانيين و بالعكس فقولهم في تفسير القبلية الزمانية انها قبلية يمتنع فيها اجتماع المتقدم

والمتكلمون ان اراد به الاجتماع الزماني فهو تفسير الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء هذا باطل وان اراد به الاجتماع باحد الوجوه الاربعة الاخر او مطلق الاجتماع فهو باطل ايضا لان التقدم والتأخر الزمانيين يجوز اجتماعهما ببعض تلك الوجوه بل بكلها ولا مخلص لهم عن ذلك الا بان يعدلوا الى دعوى ان معنى القبلية والبعدية والمعية الزمانيات ضروري لا يحتاج الى تعريف فان كل احد من اهل النظر وغيرهم يتبادر الى ذهنه منها هذا المعنى وما ذكرناه تفسير لفظي لا تعريف حقيقي فيقال لهم لا نسلم تبادر خصوص الزماني من المتقدم بل مايشمله وتقدم عدم الزمان على وجوده وتقدم الباري على الحوادث فان الزمان والعالم على تقدير كونهما قديمين كما زعموا فلا شك في امكان فرضهما غير قديمين وفي صحة ان يقال لو كانا حادثين لكان عدم الزمان متقدما على وجوده ولكان الباري متقدما على العالم بغير العلية ويفهم من التقدم المذكور كل من يعرف اللغة معنى حقيقيا وليس بتقدم زماني قطعا فهو معنى يصح ان يقال الزمان كان معدوما ثم وجد وما كانت العالم موجودا مع الباري ثم صار معه وانفهام معنى اللفظ لا يتوقف على كونه مطابقا للواقع غايته انا لا نقدر على تلخيص العبارة فيه بحيث يتبين بها كنه ذلك المعنى من غير ايهام باعتبار الزمان فيه كما يوهم به لفظ كان وثم وهذا كما نقول نحن وهم ايضا في بيان معنى التقدم بالقبلية انه معنى مصحح لان يقال وجد هذا فوجد ذلك دون العكس والفاء ايضا مشعر بالتعقيب الزماني وليس بمراد ولا صحيح ولا نجد

عبارة بينة لكنه من غير ابهام ومثل هذا كثير فان كل واحد منا يفهم معنى قولنا العنقاء ممكن فى نفس الامر واذا سئل عن معنى نفس الامر لا يقدر على بيانه التام بعبارة محررة فان المراد بها ليس هو الخارج لان العنقاء ليس موجودا في الخارج فلا يعقل اتصافه بشئ فيه ولا الذهن لانه كذلك سواء تعلقه ذهنى او لا بل سواء وجد الذهن اولا للفرق بالصدق والكذب بين هذا القول وبين قولنا العنقاء ممتنع فى نفس الامر مع كونهما حاصلين في الذهن على السواء فنقول المراد بها نفس العنقاء والامر هو العنقاء وكذا في جميع موارد استعمالها المراد بالامر هو المحكوم عليه مع ان لفظة في مشعرة باعتبار الخارج او الذهن . وما ذكرناه هو محصل ما قال حجة الاسلام فى هذا المقام من ان معنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه العالم ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى تعالى وعدم ذات العالم فقط ومعنى كان ومعه العالم وجود الذاتين فقط وليس من ضرورة ذلك التقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكن عن تقدير ثالث فلا التفات الى اغاليط الاوهام ومراده بقوله فقط في الموضعين حصر معنى القولين فيما ذكر بالنسبة الى امر ثالث موجود هو الزمانى يعنى صحة القول الاول لا يقتضى من الموجودات الا ذاتا واحدة وصحة الثانى لا يقتضى منها الا ذاتين لا انهما لا يقتضيان شيئا آخر اصلا بدليل انه يصرح فى آخر كلامه ان لفظة كان تقتضى امرا نسبيا اعتباريا لا امرا محققا موجودا لكن الوهم يعجز عن فهم وجود مبتدأ الا مع

تقد يرو جود قبل له محقق هو الزمان وهذا كعجزه عن فهم ان يتناهى
الاجسام من غير ان يكون وراءها شئ محقق هو خلاء اي بعد لانهاية له
او ملاء اى شئ شاغل لذلك البعد * واذا قيل له ليس وراء العالم شئ لاخلاء
ولاملاء ابى عن قبوله لكن العقل يعلم ان الخلاء نفي محض وعدم صرف
والبعد عبارة عن الامتداد بين سطوح الاجسام والمفروض تناهى
الاجسام الذي هو تناهي العالم فيحكم بان لاخلاء ولاملاء وراء العالم وان
الوهم مخطئ فى حكمه وكما انه مخطئ فى حكمه بان وراء العالم بعدا مكانيا
وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه كذلك هو مخطئ في حكمه بان قبل كل
حادث بعدا زمانيا وعاجز عن ادراك ماهو الحق فيه * واما الطريقة الالزامية
فهى ايضا مبنية على قدم الزمان المستلزم لقدم العالم * وتقريرها انكم قائلون
بان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق قبل خلق هذا العالم عالما آخر بان نفرض
مثلا ان هذا العالم انتهى الى زماننا بالف دورة من الفلك فيقدر تقدم
ذلك العالم عليه بحيث ينتهي الى زماننا بالف ومائة من تلك الدورات
وعالما ثالثا قبلها بحيث ينتهى الينا بالف ومائتى دورة فانكم ماتحيلون
شيئا من ذلك * فاما ان يقال ليس بين بدء خلق العالمين المقدرين وبدء خلق العالم
المحقق شئ ولنعبر عنه بالامكان وبطلانه ظاهر * واما ان يكون الامكان
الذى بيننا وبين بدء العوالم الثلاثة كلها واحدا وهذا باطل بداهة واما ان تكون
امكانات متغائرة بعضها ازيد وبعضها انقص وبعضها متساوو هذا هو الحق فان
حال هذه الامكانات في الزيادة والنقصان والتساوى كحال الدورات



والدورات التي بين بدء خلق العالم الثاني من المقدرين وبدء خلق الاول
متفاضلة بين بدء خلق الاول وبدء خلق العالم المحقق وكلتاهما متساوية
للتي بين خلق الثاني من المقدرين وبدء خلق المحقق فيكون الامكانات
المذكورة ايضا كذلك فثبت انها قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فتكون
كميات او مستلزمات للكمية لان الامور المذكورة اولا وبالذات من
خواص الكمية ولا شك انها ليست من قبيل العدد ولا المقدار اي الامتداد
الحال في الجسم فثبت انها الزمان او مستلزمة له لان الكم منحصر في الاقسام
الثلاثة فقبل العالم عندكم زمان * والاعتراض عليها * اما اولا فانا لا نسلم ان
هذه الامكانات التي ذكرتموها امور موجودة بل هي من الاعتبارات
الوهمية وما استدللتم به على وجودها غير تام لان المساواة والمفاوتة انما
تدلان على وجود معروضيهما في الخارج لو كان الاتصاف بهما في الخارج
وههنا ليس كذلك بل الاتصاف بهما ايضا اعتباري وانكم معترفون بان
الامور الوهمية تتصف بهما اذ تقولون ان ما بين الطوفان الى زماننا ازيد مما
بين بعثة محمد عليه السلام اليه مع انكم قائلون بان هذا الزائد والناقص ليسا
امرين محققين بل موهومين وهذا كان يقول لكم قائل اما ان يمكن ان تكون
كرة العالم اكبر مما وقعت بقدر ذراع في جوانبها او بقدر عشرة اذرع او لا
يمكن * فان قلتم لا يمكن فانتم مكابرون ولا اقل من انكم مطالبون بالبرهان على
امتناعه مع ان لخصومكم حينئذ ان يقولوا نحن ايضا لا نقول بامكان خلق العالم
قبل الوقت الذي خلق فيه * وان قلتم يمكن فبالضرورة يكون وراء العالم

مكان

مكانا [illegible] ذرع وبمقدار عشرة اذرع والثاني ازيد من الاول [illegible]

فيكون وراء العالم مكان موجود ولا نزاع في بطلانه فما هو جواب عن هذا

فهو الجواب عما لزم من وجود الزمان قبل العالم واما ثانيا فان دليلكم على

تقدير تسليم صحته قاصر عن مدعاكم اذا اوردتموه لالزام قدم الزمان وهو

لا يدل الا على تقدمه على حدوث العالم في الوقت الذى حدث فيه وعلى

حدوث المقدر قبله بمقادير ولا يلزم من هذا قدمه * فان قلت * نقرر الدليل

هكذا انكم قائلون بان الله تعالى قادر على خلق العالم قبل الوقت الذى خلقه

فيه بقدر وآخر وآخر الى غير النهاية والا لزم عجزه تعالى عن ذلك وحينئذ

لا يقف القدر الزائد في مرتبة من المراتب الى غير النهاية وهذا هو القدم

* قلت * لا نسلم انهم قائلون بذهاب القدر الذى يمكن فيه خلق العالم الى

غير النهاية لانه يلزم منه امكان قدم العالم وعندهم امتناعه ثابت بالبراهين

ولا ضير في عدم قدرة الله تعالى على غير الممكن بل هو لازم ولا يسمى هذا

عجزا فلا يتم هذا التقرير الزاما لهم *

* الحجة الثالثة *

ان امكان وجود العالم وامكان ايجاد الصانع اياه ازليان ويلزم منه صحة

وجوده وايجاده في الازل ويلزم منها وجوده في الازل * اما الاول فلانه

لا شبهة ولا نزاع في ثبوت امكانهما في الجملة وامكان كل ممكن لازم ذاته

لا يجوز انفكاكه عنه اصلا والا لزم الانقلاب من الامتناع الى الامكان

او بالعكس وكلاهما ضرورى الاستحالة * واما الثاني فلان الامكان هو اسواء

الطرفين اى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فصحة كل منها لازم نظرا الى ذاته * و اما الثالث فلانه يلزم من عدمه ترك الجود الذى هو افاضة الوجود و ما يتبعه من سائر الكمالات على الممكنات ازمنة غير متناهية من الكريم المطلق و الجواد الحق و هو لا يليق بشانه * و الاعتراض عليها * اما اولا فان الظرف اعنى في الازل في قولكم يلزم من ازلية امكان وجود العالم و ايجاده صحة وجوده وايجاده فى الازل ان كان متعلقا بالوجود و الايجاد فلا نسلم ذلك اللزوم فان ازلية امكان الشئ لا يستلزم صحة وجوده الازلى بل الامر بالعكس فان امكان جميع الحوادث ازلى و وجودها فى الازل غير صحيح و صحة الايجاد الازلى متوقفة على صحة الوجود الازلى وان كان متعلقا بالصحة فاللزوم مسلم بل مآل ازلية امكان الشئ و صحة وجوده الازلى واحد فلا يستلزم صحة وجوده الازلى وقدرة الصانع تعالى عليه حتى يكون عدم ايجاده في الازل تركا للجود و هذا ما قال جمهور المحققين ان ازلية الامكان غير امكان الازلية و غير مستلزم له و بينوه بانا اذا قلنا امكانه ازلى فالازل في المعنى ظرف للامكان فيلزم كون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا المعنى ظرف لوجوده اي وجوده المستمر الغير المسبوق بالعدم ممكن و من المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا و لا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا و لا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من الممتنعات دون الممكنات لان

الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده بوجه من الوجوه ولم يرتض بعض الافاضل
هذا المسطور في كتب القوم و ادعى ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية لكن ما اورد في بيانه ما افاد ما اراد و ذلك انه قال امكانه اذا
كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من
اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا
نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز
اتصافه به في كل منها لابد لا فقط بل و معا ايضا وجواز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى
ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية هذه عبارته ونحن نقول *
مقدماته غير مسلمة الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها فانه في حيز المنع
و لم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل السابق على ان عدم المنع من
قبول الوجود مستمر له و هذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من
قبول الوجود و استمرار امكان الوجود في المآل واحد و استمرار الامكان
لم ينازع فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضي الا ان يكون الوجود
في الجملة ولو في وقت من الاوقات جائزا جوازا مستمرا و هذا لا يستلزم
ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة و ليس في كلامه ما يستلزم جواز
هذا اصلا و ابعد من هذا ما ضمه اليه من قوله لابد لا فقط بل ومعا ايضا فانه
لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل من اجزاء
الازل فمن اين يلزم بجواز المقارنة و معلوم ان الاتصاف بالوجود في كل

[illegible] الازل لامتناع الاتصاف به في كل منها معا ومستلزم العام لا يجب
ان يكون مستلزما للخاص وهذا كما يقال ازلية امكان المتنافيين يستلزم
جواز اتصاف كل منهما بالوجود في كل من اجزاء الازل لا الابد لا فقط بل
ومعا ولا يخفى بطلانه وجواز اتصافه به في كل منها معا الى آخره الذى
فرع عليه ما زعمه من استلزامه ازلية الامكان لامكان الازلية مما لا طائل تحته
وقد اورد عليه النقض اجمالا بالاعراض الغير القارة فانها من الممكنات
وامكان كل ممكن ازلى كما ذكرتم مع عدم جواز اتصافها بالوجود المستمر
ولا مخلص له عنه الا بانكار امكان شيء غير قار * واما ثانيا فلان ما ذكرتم من
حديث الجود ولزوم ازليته كلام خطابي غير نافع في امثال هذه المقامات *

الحجة الرابعة

لهم فيها ايضا طريقتان مبنى احداهما اعتبار الامكان الذاتي للحوادث العالم
ومبنى الاخرى اعتبار الامكان الاستعدادي لها * تقرير الاولى * ان
الحادث قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكنا او واجبا او ممتنعا والاخيران
باطلان لاستلزامهما الانقلاب من الوجوب والامتناع الى الامكان واستحالته
ضرورية اذ معنى الوجوب عدم صلاحية العدم اصلا ومعنى الامتناع
عدم صلاحية الوجود اصلا ومعنى الامكان صلاحية كليهما في الجملة
فلا يعقل اتصاف شيء باثنين منهما لا في الازل ولا في زمانين مع استلزام الثاني
لكون الشيء واجبا وجوده في زمان وواقعا عدمه فيه فتعين الاول فله
قبل حدوثه امكان والامكان امر وجودي لانه لو كان عدميا لم يتحقق

الا باعتبار والعقل وهذا باطل لان الممكن ممكن اي له امكان سواء اعتبره العقل او لا بل سواء وجد العقل او لا و لان نقيضه اللا امكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع واحد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا والا لزم ارتفاع النقيضين و لانه لو كان عدميا لصدق قولنا امكان الممكن لا اذ لا فرق بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له والثاني باطل قطعا فالاول باطل ايضا فملزومه باطل ثم هو ليس امرا قائما بنفسه سواء كان جوهرا او لا لان الاضافة معتبرة فيه لا يعقل بدونها اذ امكان الشيء انما هو بالنسبة الى وجوده وعدمه والذوات القائمة بانفسها لا يعتبر فيها من حيث هي اضافة فتكون صفة فتحتاج بالضرورة الى محل ثم تلك الصفة ليست قدرة الفاعل على الممكن ليكون محلها الفاعل فلا يثبت الا قدمه لا قدم العالم لان قدرة الفاعل على الشيء تعليل الشيء بنفسه وايضا القدرة لا يعقل الا بالاضافة الى القادر والامكان ليس كذلك فليس اياها ولا يجوز ان لا يكون بين الممكن وذلك المحل تعلق قوي بان يكون حصوله فيه او معه على التفصيل الذي تقدم في اوائل المبحث فثبت ان لكل حادث قبل حدوثه متعلقا هو محل لامكانه وهذا الامكان يسمى قوة لذلك المحل بالنسبة الى ذلك الحادث مالم يوجد فيقال لهيولى النطفة قوة كونه انسانا وذلك المحل موضوع بالنسبة الى هذا الامكان وهو عرض حال فيه واما بالنسبة الى الحادث ايضا موضوع له ان كان الحادث عرضا كالاستعدادات المتعاقبة الواردة على المواد وهيولى ومادة له ان كان جسما وهيولى لمتعلقه ان

كان نفسا او محل له على الاطلاق ان كان صورة و بعض المحققين سماه بالاضافة الى الصورة مادة لكن الاظهر ان اطلاق المادة عليه باعتبار المركب لا باعتبار الصورة فقط ثم ذلك المحل لابد ان يكون قديما او منتهيا الى محل قديم و الا عاد الكلام فيه حتى يلزم التسلسل و المنتهى لابد ان يكون هيولى فثبت قدم الهيولى و هو قدم العالم ثم الهيولى لايمكن تحققها الامع صورة و منها ما هى مقتضية لصورة معينة كما هى مبينة فى مواضعها فثبت قدم تلك الصورة معها فثبت قدم الاجسام المركبة منها ثم الجسم مستلزم لبعض الاعراض فثبت قدمها ايضا * هذا تقرير الحجة على الطريقة الاولى * و الاعتراض عليه من وجوه * الاول انا لانسلم ان الامكان وجودى اى موجود في الخارج و ماذكرتم في بيانه من الوجوه كلها فاسدة اما اولا فلانها منقوضة بالامتناع اذلوصح شئ منها للزم ان يكون الامتناع امرا وجوديا فيساق الكلام فيه بمثل ماسيق في الامكان حتى يلزم ان يكون للممتنع كشريك البارى متعلق قديم يكون امتناعه حالا فيه ولاشك في بطلانه و اما ثانيا فلان قولكم في الاول من الادلة على ان الامكان وجودى من انه لوكان عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل ان اردتم به انه لوكان عدميا لم يتصف به الممكن الا اذا اعتبر العقل اتصافه به فالملازمة ممنوعة فان الاشياء تتصف بالامور الاعتبارية العدمية في انفسها سواء اعتبرها معتبر او لا كما ان اجتماع النقيضين متصف بالامتناع مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات بخلاف اتصافه بالامكان فانه لايكون الا باعتبار العقل و لهذا يصدق الحكم

بالاول

بالاول ودون الثاني مع استوائهما في تحققهما في العقل وعدم تحققهما في الخارج وهذا معنى ما يقال ان الشيء كذا في نفس الامر كما نبهناك عليه فيما سبق وان اردتم به انه لو كان عدميا لم يوجد الا في العقل فالملازمة مسلمة لكن بطلان الثاني ممنوع وما ذكرتم في بيانه فساده يظهر مما ذكرناه آنفا وايضا قولكم في الثاني منها احد النقيضين اذا كان عدميا لزم ان يكون الآخر وجوديا باطل وقولكم والا لزم ارتفاع النقيضين ان اردتم به ارتفاعهما عن الصدق على شيء معين وهو الارتفاع المحال فلا نسلم الملازمة فان العمى واللاعمى كلاهما عدميان مع انه لا يخلو شيء عن صدق احدهما عليه وان اردتم به ارتفاعهما عن الوجود بان لا يكون شيء منهما موجودا فالملازمة مسلمة لكن لا بطلان هنا فان قولنا الامكان ليس بموجود اللاامكان ليس بموجود لا يتضمن فسادا اصلا بخلاف قولنا هذا الشيء ليس بممكن هذا الشيء ليس بلا ممكن فان بطلانه بديهي سواء كان احدهما وجوديا او لا وايضا قولكم في الثالث منها الافرق بين قولنا امكانه لا ولا امكان له باطل لان معنى الاول ان لا امكان الذي هو متصف به امر عدمي ومعنى الثاني انه ليس متصفا بالامكان والفرق بينهما بين • الثاني * انه لو سلم ان الحادث محتاج قبل حدوثه الى متعلق فلم لا يجوز ان يكون ذلك المتعلق فاعله والتعلق بينه وبين فاعله اقوى من التعلق بينه وبين ما جعلتموه متعلقا لان فاعله يوجب وجوده دون ذلك المتعلق * فان قيل * محل الحادث ما يقوم به الحادث عند حدوثه فجاز قيام امكانه به قبل حدوثه واما الفاعل فلا يقوم به الحادث

حتى يرتفع تشكك ايه ولما هذا على تقدير تسليمه لاينافي في نفسه فان قيل
لو كان المتعلق هو الفاعل لكان الامكان هو القدرة وقد ابطلناه * قلنا
لانسلم ولم لايجوز ان يكون صفة اخرى للفاعل * الثالث * المعارضة بان
الامكان صفة الممكن وصفة الشيء لايجوز ان تكون قائما بغيره ولو كان بينهما اي
تعلق فرض فلا يجوز قيام امكان الممكن بغيره والالزم ان لايكون الممكن
ممكنا ولورود هذه الاعتراضات ولزوم هذه الفسادات على هذا التقرير عدل
بعضهم في تقرير هذه الطريقة الى وجه آخر وقال ان الامكان وان لم يكن
في نفسه موجودا خارجيا لكنه يتعلق بشيء غير الممكن فمن حيث تعلقه بذلك
الشيء يقتضي وجوده في الخارج قبل وجود الحادث * وتوضيح هذا
الكلام ان الامكان لابد ان يكون بالقياس الى وجود والوجود على قسمين
وجود بالذات اي كون الشيء في نفسه كوجود البياض ووجود بالعرض
وهو كون الشيء شيئا آخر وهذا اما ان يكون بتغير صفة الشيء الاول مع بقاء
حقيقته ككون الجسم ابيض وكون الهيولى ذات صورة اوجسما او بتغير ذاته
وحقيقته ككون الماء هواء فان هذه الاكوان وجودات للبياض والصورة
والجسم والهواء بالذات وللجسم والهيولى والماء بالعرض فلمكانات وجودات
الامور الاربعة المذكورة ولامتعلقة قبل حدوثها بالامور الثلاثة المذكورة
آخر افيقتضي ان يكون حينئذ موجودة في الخارج والالم يكن ان يحصل لها
اشياء اخر او تصير اشياء اخر هذا في الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض
اما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات فالممكن به اما ان يكون وجوده متعلقا

بشئ اما موضوع كوجود الاعراض او مادة كوجود الصورة والجسم
والنفس او لا كالمجردات المطلقة والثاني لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان
له امكان قبل حدوثه لما مر ولا يجوز ان يكون قائما بنفسه ولا بموضوع دون
آخر ولا بمادة دون اخرى اذ لا تعلق له ولا اختصاص بشئ منها فقبل هذا
يكون اما ممتنع الوجود او قديما والاول ان كان حادثا فقبل حدوثه يمكن
ان يوجد في الموضوع او في المادة او مع المادة فيجب ان يكون حينئذ
ذلك الموضوع او المادة موجودا والا لم يكن وجوده فيه او معه فثبت
ان امكان الحادث على الاطلاق يقتضي ان يكون موجودا قبل حدوث
الحادث ثم نقل الكلام الى ذلك الشئ انه حادث او قديم والاول باطل
فتعين الثاني فيلزم قدم العالم والاعتراض * على هذا التقرير من وجهين
* الاول * النقض وتقريره انه يلزم منه عدم جواز ان يحدث موضوع
مع عرض او بدن مع نفس لان هذا العرض او النفس قبل حدوثه يمكن
ان يوجد في ذلك الموضوع او مع ذلك البدن الى آخر المقدمات واللازم
باطل ضرورة واتفاقا * الثاني .. الحل وهو ان الملازمتين اعني قوله في
الاول والا لم يكن ان يحصل لها اشياء اخر الى آخره وفي الثاني والا لم يكن
وجوده فيها او معها ممنوعتان اذ يكفي في امكان وجود الحادث على الوجوه
المذكورة امكان وجود تلك الاشياء التي وجوده متعلق بها قبل حدوثه
ووجودها حينئذ بالفعل ليس بلازم نعم ذلك الامكان منتف بشرط عدم
تلك الاشياء لكن بين تحقق الشئ بشرط عدم شئ وبين تحققه في وقت

عدم ... التي يكون ... في ... هذا التقرير تطويلا بلا طائل لانه
اذا اعتبر في الوجود بالذات الوجود في الحي ومعه فقد اعتبر فيه الوجود
بالعرض فلا حاجة الى ذكره على حدة والتطويل الذي وقع فيه . والتقرير الثانية
ان الممكن لا يخلو اما ان يكون امكانه الذاتي كافيا في فيضان الوجود عليه
من مؤثره القديم اولا فان كان الاول لزم قدمه لامتناع تخلف المعلول
عن علته التامة فثبت المطلوب وان كان الثاني فلابد ان يتوقف وجوده
على شرط فان كان ذلك الشرط قديما فكذلك وان كان حادثا توقف
بالضرورة على شرط آخر حادث والا لم يكن هو حادثا لما ذكر فيتوقف هذا
الشرط الثاني على آخر حادث وهكذا الى غير النهاية فيكون كل حادث
مشروطا بحوادث مترتبة غير متناهية فلا يخلو اما ان يكون مجتمعة في
الوجود او متعاقبة والاول هو التسلسل المحال فتعين الثاني ولابد ان يكون
لها محل متعلق بذلك الحادث اذ لو لم يتعلق بمحل او تعلقت بمحل ليس له
اختصاص بذلك الحادث لم يكن حدوثه لواسطتها اولى من حدوث غيره
فثبت لكل حادث شروط متعاقبة غير متناهية متواردة على محل ولزم
قدم هذا المحل والا امتنع تعاقب الامور الغير المتناهية عليه وهذه الشروط
محصلة لاستعداد الحادث للوجود ومقربة له اليه ولموجده مبايجاده فان
الحيوان حين ما كانت مادته بصورة النطفة ابعد من الوجود وموجده
ابعد من ايجاده منه اذا كانت مادته بصورة المضغة وهو المسمى بالامكان
الاستعدادي وهو غير الامكان الذاتي لانه امر موجود من قبيل الكيف

دون الامكان الذاتي فانه اعتبار عقلي كما عرفت ولانه بالنسبة الى كل
حادث مخصوص دليل غير متناه دون الذاتي فانه واحد ولانه غير لازم للماهية
الممكن دون الذاتي فانه لازم لها يمتنع الانفكاك عنها ولانه حال في مادة
الحادث لا فيه دون الذاتي فانه لا يتفاوت اصلا فثبت بهذا التقرير قدم
الممكنات الموجودة اما بذواتها او بموادها فثبت به قدم العالم وهو المطلوب
و الاعتراض عليه بانه مبني على امور كل كون الموجد تعالى موجبا
لا مختارا او جواز كون مادة الممكن قديمة وجواز تسلسل الامور المتعاقبة
الى غير النهاية وقد كشفنا عنها الغطا منفيا بحيث بما لا مزيد عليه فلا حاجة
الى الاعادة والذي نذكره ههنا ان تلك الامور المتعاقبة على تقدير
تسليم جوازها ولزومها من اين لزم احتياجها الى الجعل ولم لا يجوز ان يكون
امور اقامة بانفسها مناسبة للحادث بحسب ذواتها على مراتب متفاوتة وما
ذكر من انها مقربة للعلة الفاعلية الى مفعولها ولا يتصور تقربه من الوجود
على مراتب متفاوتة غير متناهية حال كونه معدوما الا اذا كان هناك
امر يتعلق وجوده به بان يوجد فيه او معه و يتوارد عليه حالات غير متناهية
مهيئة لوجوده ولولا ذلك الامر الذى تعلق بوجود ذلك الحادث لم يتصور كون
تلك السلسلة مقربة الى ذلك الحادث المخصوص دون غيره مجرد ادعاء غير
مسموع فان ذلك يتصور كما صورناه و ماقيل في بيان ذلك من ان التقريب
بالحقيقة صفة الجعل فانه هو الذي يقرب من وجود ذلك الحال فيه على تلك
المراتب ممنوع فانه لا معنى للقرب والبعد هناك الا كثرة الوسائط وقلتها

او طول الزمان المتخلل و قصره وكلا المعنيين بالنسبة الى تلك الامور مع الحادث ظاهر فان بين بعضها و بين الحادث وسائط كثيرة و بين بعضها و بينه وسائط قليلة وكذا الزمان بين بعضها و بينه طويل و بين بعضها و بينه قصير واما بالنسبة الى المادة التي يوجد فيها او منها الحادث فلا تحقق لشيء من هذين المعنيين الا باعتبار تلك الامور بان يقال هي حال كونها مع هذا الاستعداد اوطى بعيدة من الحادث منها حال كونها مع ذلك الاستعداد باحد المعنيين فوضح ان تلك الامور اقرب بان يكون القرب و البعد صفة لها بالحقيقة من المحل المذكور و لو سلم فلم لا يجوز ان يكون محلها الفاعل * فان قلت * مناسبة المادة لما تتقوم بها اقوى من مناسبة الفاعل لاثره المغاير القائم به * قلت * قد عرفت اندفاعه في الاعتراض على الطريقة الاولى * واعلم * ان الامام الرازي لو رد دليلا على كل ما كان مفتقرا في وجوده الى المؤثر فانه يجب ان يكون محدثا و قال هذا برهان عظيم و نكتة جلية قوية في بيان اسناد الاثر الى المؤثر لا يحصل الا حال الحدوث فيصلح ان يعارض به ادلتهم على قدم العالم اذ لا نزاع في انه اثر المؤثر ، تقرير الدليل * على ما ذكره الامام انا اذا اسندنا الباقي حال بقائه الى المؤثر فهذا الاثر اما ان يصدق عليه انه كان حاصلا قبل ذلك او يصدق عليه انه ما كان حاصلا قبل ذلك فان كان الاول لزم ان يقال المؤثر حصل في هذا الوقت شيئا كان حاصلا قبل ذلك و هذا غير معقول وان كان الثاني فهذا الاثر يكون حادثا لا باقيا فيكون المفتقر الى المؤثر هو الحادث لا الباقي ، تقرير الآخر * فيا زيادة تفصيل بوجوه

و هو ان الافتقار الى المؤثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او حال عدمه فان حصل حال الوجود فاما ان يحصل حال الحدوث او حال البقاء لاجائز ان يحصل حال البقاء و الالزم ان يكون الشئ حال بقائه مفتقرا الى موجد يوجده و مكون يكونه و ذلك محال لان ايجاد الموجود و تحصيل الحاصل محال في بداهة العقول فلم يبق الا ان يكون افتقار الاثر الى المؤثر اما حال العدم او حال الحدوث و على التقديرين يلزم ان يكون كل موجود مفتقر الى المؤثر حادثا * و ذكروا في الجواب عنه * ان التاثير في الباقي و ان كان قديما هو ان دوامه بدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل و لا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق قالوا فلا يكون هذا الدليل ثامافضلا عن ان يكون قويا * و نحن نقول * هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اى يجعله متصفا به كما انه يفيد دوامه اولا فان كان الاول فليتبين انه في اية حالة يعطي القديم اصل الوجود و اعطاؤه البتة يقتضى حالة لم يتحقق الوجود قبلها و الا كان تحصيلا للحاصل و لا يتصور للقديم هذه الحالة و ان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة و اياما كان يلزم ان يكون معطيا لاصل الوجود و محصلا له و قد صرح بهذا بعض هؤلاء المجيبين في مواضع من كلامه كيف و انه قول بان الممكن القديم لا يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر و اذا لم يفتقر في اصل وجوده الى مؤثر فمن اين لزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر * نعم يرد على الامام الرازى بانك قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان

و بالصفات القديمة تعالى ولا شك ان الصفات ليست واجبة لذاتها فتكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجوده اتها منه فلزم تاثير المؤثر في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء هنا لانا الآن بصدد المنازعة معهم في اقتدارهم على اثبات مطالبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الى ايرادها واتمامه بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي مع ان جمهور المليين وان قالوا بثبوت الصفات القديمة لكن علة الافتقار الى المؤثر عندهم هي الحدوث لا الامكان فقط ومستند علمهم حدوث كل ممكن وبراهينهم ناهضة عليه فقط فلا الزام عليهم وانما اشبعنا الكلام في هذا البحث واسبغنا ذيله لان ما ذكر من مقدمات دلائلهم اصول لمقاصدهم واساس لقواعدهم وامهات المباني وعقايدهم دائرة عليه في كثير من مباحثهم فلارضنا ان يطلع الفطن الناظر في هذا الكتاب نظر الانصاف على مواضع الخلل ومواقع الزلل في اصولهم التي هي ملاك طريقتهم ومدار عقايدهم ليعرف ان كلام المليين من جهة المباحثة والمناظرة اقوى من كلامهم فكيف وهو منصور بالبينة القطعية والحجة اليقينية وهي اقوال الانبياء المقطوع بحجتها بشهادة المعجزات البهية والآيات السنية التي لا تبقى معها شبهة لمن له ذكاء في الصحيحة وصفاء في الروية فليوازن الطالب للحق بين كلا من الفريقين بمعيار النظر ثم اذا تبين له قدر كل منهما فليطالب خصوم المليين بمؤيد مثل مؤيدهم ومستند قريب من مستندهم وانى لهم هذا والله المؤيد والمسدد

﴿ المبحث الثاني ﴾

(ابدية العالم اعلم) ان النزاع بين الفريقين في ابدية العالم ليس مثل النزاع في ازليته فان القولين في ابديته متناقضان فان الفلاسفة يقولون بلزوم ابديته والمليون بعدم لزومها لا بلزوم عدمها بل هم يجوزون ابديته ويقول جمهورهم بوقوعها ايضا لظواهر النصوص وبعضهم توقف فيه واول تلك الظواهر. واما القولان في ازليته فاخص من النقيضين اذ الفلاسفة قائلون بلزومها والمليون بامتناعها وقال بعض العلماء * الكرامية وان قالوا بحدوث الاجسام قائلون بانها ابدية يمتنع فناؤها. وهذا بظاهره مناف لما ذكره حجة الاسلام من ان الكرامية يقولون ان الله تعالى يحدث في ذاته صفة الايجاد فيصير بها الموجود موجودا ويحدث في ذاته صفة الاعدام فيصير بها المعدوم معدوما وما الا ان يقال انهم افترقوا في هذه المسئلة فرقتين فكل من المنقولين قول فرقة منهم * ثم حجتهم الثانية والثالثة لاثبات قدم العالم لو تمت لدلتا على ابديته اما الثانية فبان يقال الزمان ابدي ويلزم منه ابدية العالم اما حقيقة الملزوم فلان الزمان لو فنى لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل الى آخر ما ذكرهناك وايضا لو فنى العالم اما ان يفنى معه صانعه وهو باطل بالاتفاق واما ان يبقى بعده اما بقدر متناه او غير متناه الى آخر المقدمات واما الثالثة فبان يقال لو فنى العالم لزم ترك الجود من الجواد المطلق ازمنة غير متناهية وهو لا يليق بشانه * وفي هذا نظر. لانه لا يلزم من فناء العالم ترك الجود الا اذا لم يوجد بدله ما هو بمنزلته ولا يلزم من فنائه ذلك. فان

قلت * لو اوجد بدله لم يفن العالم لانه ايضا عالم اذ العالم كل ماسوى الله تعالى كما ذكر * والمراد بفناء العالم الذى يحكم بامتناعه فناؤه بالكلية والا فلا نزاع في جواز فناء بعضه بل في وقوعه على الدوام والاستمرار * قلت * مدعاهم ان هذا العالم المتحقق لا يجوز فناؤه بالكلية وحينئذ يرد ماذكر * وكذا الحجة الرابعة ايضا جارية هنا لكن اذا كان بناء الاستدلال على الامكان الذاتى واما اذا كان بناؤه على الامكان الاستعدادي فلا اذ لا تعلق له ببقاء العالم وامتناع فنائه . واما الحجة الاولى فلا جريان لها هنا الا اذا قررت بوجه غير ماقررناها به وانما اخترنا هذا التقرير لكونه ابلغ تقريرا تهافى الاحكام ووجوه الاعتراض على الحجج المذكورة قد علمت فلا حاجة الى الاعادة وانما نذكر لهم ماهو مختص بهذا المطلوب وهو ثلاثة اوجه * الاول * مانقل عن جالينوس انه قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في المدد المديدة والارصاد التى بها تعرف مقادير الاجرام العلوية تدل على ان مقدارها هذا منذ آلاف سنين فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل على انها لا تفسد . والاعتراض عليه * ان مطلوبه بهذا الدليل ان كان امتناع فساد الشمس كما هو زعم اخوانه والمتنازع فيه يدل عليه مقدم شرطيته فهو على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه اذ لا شبهة في ان الرصد لا يدل الا على وقوعه اولا وقوعه لا على وجوبه اوامتناعه ولهذا قال دل على انها لا تفسد ولم يقل لا تقبل الفساد وان كان عدم وقوع فسادها فدليله لا يتم لان حاصله قياس شرطى استثنائي من متصلة واستثناء

نقيض تاليها هكذا ان كانت الشمس مما يفسد لذ بلت لكنها لم تذ بل و فى مثله
شرط الانتاج ان يكون مقدم المتصلة مستلزما لتاليها فهذا المقدم غير صحيح
اى غير صالح لان يكون مقدما اذ فساد الشئ لا يكون الا بطريق الذبول
اى ان الشمس مما يفسد بطريق الذبول فلا نسلم انه يلزم ان يقع له
ذبول الى الآن فان الشمس الفاسد بطريق الذبول ليس يلزم ان يظهر
له ذبول من اول وجوده بل كثيرا ما يكون له النمو مدة مديدة
ثم يبتدى فيه الذبول فلعل الشمس تبقى بعد زمانا لمدة فاذا اقرب فسادها
شرعت في الذبول و لو سلم فلعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا و قلة
ذلك الذبول لا يظهر لنا فانهم قالوا اعظم جرم الشمس مثل عظم كرة الارض
اكثر من مائة و ستين مرة مع كبر كرة الارض في نفسها ولا نراها الا صغيرة
القدر فلو انتقص من اطرافها مقدار اصبع مثلا كيف يظهر لنا ودلالة الارصاد
ليست على سبيل التحقق بل على وجه التقريب . فان قال قائل . نحن لا نستدل
على عدم ذبولها بالارصاد بل بان الذبول يستلزم احد امرين ممتنعين على
الفلكيات اما الحركة المستقيمة او الخلاء و ذلك لان الذبول لا يكون الا
بانتقاص جزء من الجسم فان كان ذلك الانتقاص بانفصال ذلك الجزء
عن الاجزاء الاخر وانتقاله الى جزء آخر فمع انتقال شئ الى حيزه يلزم الحركة
المستقيمة للمنتقلين وبدون هذا الانتقال يلزم الخلاء . وهو محال مطلقا . قلنا .
لا نسلم امتناع شئ منها الا مطلقا ولا في الفلكيات وادلتهما ضعيفة كما بين في موضعه
* الوجه الثانى . انهم قالوا العالم لا ينعدم لانه لا يعقل سبب معدم له واما الانعدام

بعد الوجود فلا بد ان يكون الانعدام من سبب وذلك لان سببه لا يجوز ان لا يستند الى قديم والا تسلسلت الاسباب واذا استند الى قديم فلا يجوز ان يكون موجبا بالذات لهذا العدم والا استحال الوجود وقد فرض موجودا فلا بد ان يكون السبب ارادة القديم وهذا ايضا محال لان الارادة ان حدثت فقد تغير القديم وهو محال والا فيكون القديم وارادته على نعت واحد والمراد تغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وهو ايضا محال للزوم تخلف المعلول عن علته التامة وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة تدل على استحالة العدم مع ان ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك وهو ان المراد اثر الفاعل لا محالة واقل درجات اثر الفاعل ان يكون له وجود وعدم العالم ليس له وجود حتى يقال انه اثر الفاعل سواء كان موجبا بالذات او مختارا ٭ والجواب عن الاشكال الاول ٭ قد علم بما بينا سابقا من امكان صدور الحادث عن المختار القديم فلا افتقار الى التكرار وعن الاشكال الآخر الاقوى ان القول بامتناع كون العدم سيما الحادث منه اثر الفاعل باطل فانهم قائلون بان احد طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه لا يمكن وقوعه الا لسبب خارج عن ذات الممكن ويدعون فيه الضرورة فعدم الممكن سواء كان عدما اصليا او طارئا يكون مسببا عن شيء ولا نعني بالاثر الا هذا ٭ فان قالوا ٭ السبب اعم من الفاعل فلا يلزم من الاحتياج الى سبب ما الاحتياج الى الفاعل ٭ فانا قائلون ٭ بطرو الاعدام على الجواهر العنصرية واعراضها لكن لا بطريق الصدور عن فاعل بل بسبب انتفاء شرائط

وجودها واذا انتفى شرط وجود شيء انتفى الوجود عنه بالضرورة فظهر العدم لهذا التأثير فاعل فيه . وبيان هذا ان من الاعراض اعراضا غير قارة لا تقبل ذواتها البقاء بل مقتضى ذواتها العدم عقيب الوجود كالحركة مثلا بسبب اعدامها الطارية على ذواتها لا شيء آخر وقد تكون جملة منها كدورات معينة شرطا لوجود شيء وبقائه فاذا انتهت تلك الجملة بمقتضى ذاتها انتفى ذلك الشيء بالضرورة ولا يتأتى مثل هذا في فناء العالم لان تلك الاعراض لا بد لها من محل تقوم به فهو شرط وجودها فلو كان وجوده مشروطا بشيء منها لزم الدور او التسلسل قلنا اذا كان وجود شيء وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا يمكن وقوع شيء منها الا اذا رجحه الى حد الوجود شيء من خارج لا فرق في هذا بين طرفي الوجود والعدم وهذا معنى تاثير المؤثر فيه وكونه اثرا له سواء كان ذلك الشيء موجبا لذاته لذلك الرجحان او باختياره فان جعل الشخص بصيرا كما انه يصلح ان يكون من شيء يوجبه كذلك جعله اعمى بعد كونه بصيرا يصلح ايضا ان يكون من شيء يوجبه لا اباء للعقل عن الثاني كما لا اباء له عن الاول ومعنى الفاعل على ما يقولون ما يكون الشيء منه واذ انتم اعترفتم بوقوع العدم وتعلقه بسبب هو عدم شرط الوجود فلم لا يجوز تعلق ذلك الوقوع بشيء هو منه ولم اقتضى الثاني ان يكون الواقع موجودا دون الاول لا بد له من بيان واذا انتم قلتم علة الاحتياج الى المرجح هي مجرد الامكان لزمكم كون العدم الازلي للممكن ايضا اثر المؤثر وان ابيتم اطلاق

الاثر والمؤثر والفاعل الا اذا كان المسبب موجودا فلا نزاع اذ ليس
الغرض تصحيح الالفاظ والاسامي بل توضيح الحقائق و المعاني ولو سلم
ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للفاعل فليكن فناء العالم ايضا بزوال
شرط بقائه كما قالتم في فناء الاشياء ولزوم الدور بل التسلسل ممنوع وانما يلزم ذلك
لو كان وجود كل من المحل و تلك الاعراض شرطا لوجود الآخر او بقاؤه
لبقائها وهذا غير لازم اذ يجوز ان يكون وجود المحل شرطا لوجود كل واحد
من تلك الجملة لا لبقائه اذ لا يتصور له البقاء و يكون وجود واحد منها لا يما
كان شرطا لبقاء المحل لا لاصل وجوده فما يوجد واحد منها يبقى المحل لتحقق
شرطه فيبقى العالم فاذا انتهت الجملة فني العالم لانتفاء شرط بقائه ففنى العالم
* الوجه الثالث * ان يثبت قدم العالم بدليل لا يثبت بامتناع فنائه كالحجة
الاولى و كطريقة الامكان الاستعداد على ما مر ثم يقال اذا ثبت قدمه
امتنع عدمه اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا فلا خفاء في امتناع عدمه
وان كان ممكنا وجب انتهاؤه الى فاعل واجب الوجود لذاته دفعا للتسلسل
و لا يجوز ان يكون فاعله مختار لما مر من امتناع استناد القديم الى الفاعل المختار
فيكون موجبا بالذات فان كان ايجابه له بلا شرط لزم من عدمه عدم الواجب
و هو ظاهر لزوما و بطلانا و ان كان بشرط فلا بد ان يكون ذلك الشرط
قديما لظهور امتناع توقف القديم على الحادث فننقل الكلام الى هذا
الشرط ان كان صدوره عن الواجب بشرط او لا بشرط حتى ينتهي
الى شرط لا يكون بينه و بين الواجب واسطة فيكون عدمه مستلزما

لقدم الواجب ولا شك في استحالة هذا اللازم فملزومه محال فملزوم هذا الملزوم وهو انتفاء القديم المفروض اولا محال وهو المطلوب * والجواب عنه بعد تسليم امتناع كون القديم اثر المختار على ماينا سابقا من وجوه فساد الحجج على قدم العالم فهذا الاستدلال بناؤه على الفاسد فهو فاسد *

* المبحث الثالث *

(بيان ان قولنا الله تعالى فاعل العالم وصانعه هل هو بطريق الحقيقة ام لا) العقلاء ماخلا الدهرية مطبقون على القول بان للعالم فاعلا وصانعا وان العالم مفعوله ومصنوعه لكن المليين يريدون باللفظين معناهما الحقيقي اللغوي اذ معنى الفعل والصنع وسائر صيغ الافعال المتعدية موضوعة في اللغة لايجاد شيء بالقصد والارادة وموجد العالم عندهم مريد مختار فيلزم ان يكون المفعول والمصنوع حادثا اذ القديم لايتصور تعلق الارادة به كما مر واما الفلاسفة فيطلقون هذه الالفاظ لا بالحقيقة لانهم لا يثبتون لموجده ارادة واختيارا بل يزعمون ان صدور العالم عنه بطريق الوجوب بحيث يمتنع عقلا عدم صدوره عنه ويجعلونه بمنزلة الجمادات التي تحدث عنها الآثار لا بقصد واختيار كالسخونة عن النار وكالرطوبة عن الماء فهم ما قدروا الله حق قدره فيطلقون الفاعل والصانع على غير المريد والمفعول والمصنوع على غير المراد وان كان قديما وهذا اما خطاء او مجاز بطريق الاستعارة مبنى على تشبيه العلة بالفاعل والمعلول بالمفعول في ترتب الثاني فيهما على الاول ثم اطلاق لفظ المشبه به على المشبه اعنى

اطلاق الفاعل و الصانع على العلة و اطلاق المفعول و المصنوع على المعلول

* فان قيل * ماذكرتم من اختصاص الفعل بمايكون بالارادة غير صحيح

و الا لزم ان يكون قولنا فعل بالطبع تناقضا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار

لا بالاختيار و يكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار

بالاختيار واللازمان باطلان فكذا الملزوم فهو جنس يشمل ماهو بالارادة وماهو

بالطبع * قلنا * لزوم التناقض فى الاول انماهو اذا كان لفظ فعل مستعملا

بطريق الحقيقة و هناك ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعنى

مطلق الايجاد اعم من ان يكون بالاختيار اولا و المجاز فى الكلام باب واسع

و هذا كمايقال الحجر يريد الحركة الى السفل و يطلب الوقوع فى المركز

قال الله تعالى فوجدافيها جدارا يريد ان ينقض * و الا رادة و المطلب

لايتصوران الا ممن له العلم و بطلان التكرار في الثانى انما يكون اذا كان

المراد به التاسيس اعنى افادة المعنى اما اذا كان المراد به تقرير المعنى المفاد

لغرض من الاغراض فليس فيه فساد بل هو موجب لحسن الكلام

* فان قيل * استعمال لفظ الفعل و صيغ الافعال المتعدية فيماليس بالارادة

شائع فى كلام العرب و اهل العرف قال الشاعر *

و عينان قال الله كونا فكانتا * فعولان بالالباب ما يفعل الخمر

و جاء في كلامهم توقوا اول البرد و آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل

باشجاركم و قيل اغتنموا برد الربيع فانه يفعل بابدانكم مايفعل باشجاركم

و يقال النار تحرق و السيف يقطع و الخبز يشبع و الماء يروى و مثل هذا

كثير في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فحمل هذا كله على المجاز بلا دليل غير مقبول * قلنا * نعم لو كان بغير دليل وهنا الدلائل متحققة مثل تصريح ائمة العربية بان اسناد القطع الى السكين و القتل الى السيف والارواء الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي اى الاسناد الى غير الفاعل و مثل اطباق جميع العقلاء على ان الامور المذكورة الآت للافعال المذكورة مع اتفاقهم على الفرق بين آلة الفعل و فاعله و مثل صحة نفي الفعل عن هذه الامور مثل ما فعل القطع السكين بل فعله الشخص المستعمل للسكين و كذا في غيره * واما ما استدل به على ان الفعل عام في الارادى و غيره من ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ فقط ففساده بين لان الاحداث ايضا مما هو مختص عندهم بالارادى * فان قيل * نحن وان لم نخصص الفعل بما يكون بالارادة فلا نعممه ايضا بحيث يشمل صفة الآلات والشروط فان معنى الفعل التاثير والشروط ليس لها تاثير في المشروط * قلنا ان * اردتم بالتاثير ايجاد الاثر بالاختيار فمرحبا بالوفاق وان اردتم به معنى آخر يوجد في بعض مايحتاج اليه الشئ دون بعض حتى تسموا الاول فاعلا والثانى آلة او شرطا او اى شئ شئتم فهذا المعنى غير بين فبينوه حتى تكلم فيه فانا لانجد فرقا بين حصول السخونة في جرم النار و بين حصولها في الماء المجاور لها بسببها وانتم تجعلون النار فاعلة للاولى دون الثانية والفرق بان الاولى لايمكن انفكاكها عنها دون الثانية غير مجد اذ انتم لاتشرطون في الفاعل استلزامه بانفراده للمفعول وتجوزون استلزام بعض الشروط له. فان قيل * نحن ايضا

لا نفرق بينهما ولا نقول ان النار فاعلة لسخونتها الا بطريق المساهلة بل نقول فاعل كل الحوادث العنصرية هو المبدأ الفياض . قلنا . فننقل نحن الى مطالبتكم بالفرق بين المبدء الفياض على زعمكم وبين النار وانه لم قلتم ان الاول هو الفاعل دون الثانية مع قربها واستلزامها لسخونتها دون المبدء وتوقف السخونة عليها اظهر من توقفها على المبدأ . فان قيل . الفرق ان للمبدأ شعورا بالسخونة دون النار . قلنا . فيلزم ان يكون الانسان فاعلا لصحته ومرضه وطوله وقصره وامثال ذلك فانها محتاجة اليه وله شعور بها والا فما الفرق بينه وبين المبدأ وما قال صاحب المحاكمات ان معنى التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر لا يغني من الحق شيئا لان هذا التعلق متحقق في جميع العلل تامة كانت او ناقصة فاعلية كانت او غيرها بل في الشروط والالات ايضا فان كان عطف تعلقه على استتباع عطف تفسير فقد بان الفساد والا فان كان المراد بالاستتباع الاقتضاء التام الموجب لترتب الاثر عليه فهذا غير مشروط في الفاعل كما ذكرنا آنفا وان كان غير ذلك فلا ينعدم في النار بالنسبة الى سخونة الماء . فان قيل . انهم يثبتون الارادة لله تعالى حيث نقل عنهم انهم يقولون الله تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي وجود مقدمها ولا عدمه فمقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم اللاوقوع فيكون الله تعالى فاعل العالم على الحقيقة ولا يطلقون عليه ايضا

اسم الصانع مع ان الصانع من له الارادة بالاتفاق . قلنا - هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد دوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع مقدم الثانية دوامها مع صحة وقوع نقيضها فهذا مخالف لما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات للعالم بحيث لا يصح عدم وقوعه منه وان اريد دوامها مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا واطلاقهم الصانع عليه تعالى ليس الا بطريق المجاز ثم اسناد الخلق والصنع وامثالهما الى الله تعالى على زعمهم ايضا مجازي من قبيل اسناد الفعل الى سببه اذ هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا باختيار ولا بغير اختيار بل لجزء واحد منه واما بالنسبة الى سائر اجزائه الغير المتناهية فهو سبب بعيد لا يصل اليها اثره فانظر كيف يعزلون مالك الملوك عن التصرف في ملكه وملكوته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يتبين هذا الا بذكر ما زعموا في كيفية وجود العالم وهو انه صدر عن المبدأ الاول الواجب الوجود بذاته عقل اي ممكن غير متحيز ولا حال فيه مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية ثم صدر عن هذا العقل عقل ثان ونفس ناطقة اي ممكن غير متحيز ولا حال فيه محتاج في فاعليته الى الآلة الجسمانية وجسم يتصرف فيه تلك النفس وهو جرم الفلك التاسع اعني الفلك الاعلى فصدر من هذا العقل عقل

ثالث ونفس ثانيــة وجسم آخر وهو جرم الفلك الثامن وهو فلك الثوابت
وصدر من هذا العقل عقل رابع ونفس ثالثة وجسم آخر وهو جرم الفلك
السابع وهو فلك اعلى السيارات اعني فلك الزحل وهكذا حتى انتهى الامر
الى عقل تاسع فصدر منه عقل عاشر ونفس تاسعة وجسم هو جرم الفلك
الاول وهو فلك اسفل السيارات اعني فلك القمر ويسمى هذا العقل العقل الفعال
والمبدء الفياض لتحريكاتها الارادية لجرم هذا الفلك الى غير النهاية لقصان
صور العنصريات ونفوسها وبعض اعراضها عليها منه بواسطة استعدادات
تحصل لها بسبب الحركات الفلكية وما يتبعها من الاوضاع المخصوصة ومبنى
ذلك زعمهم ان المبدأ الاول واحد من جميع الجهات والواحد لا يجوز
ان يصدر عنه المتعدد الا بتعدد جهات من اجزاء وصفات ولو اعتبارية
او آلات او قوابل فلا يصدر عن المبدأ الاول الا معلول واحد وهو العقل
الاول وانه عاقل مبدئه ونفسه وممكن وجوده فله اعتبارات وجهات
ثلاث بعضها اشرف من بعض والاليق ان يصدر من الاشرف الاشرف
فصدر عنه بجهة تعقله مبدأه عقل ثان وبجهة تعقله نفسه نفس وبجهة امكانه
جسم وهكذا العقول والنفوس والاجسام الاخر المذكورة * واعلم ان
كلامهم في هذا المقام مضطرب وهكذا يكون كل ما ليس مستندا الى اصل
موثوق به فتارة يجعلون العقل الاول ذا جهات ثلاث لكن بعضهم يثبتون
الجهات الثلاث بما ذكرناه وبعضهم يقولون هي وجوده ووجوب وجوده
وامكانه ويسندون صدور العقل والنفس وجرم الفلك اليها على الترتيب

و تارة يجعلون العقل الاول ذاجهة والصادر عنه اثنين لكن منهم من يقول الجهتان وجوده و امكانه فمن جهة وجوده صدر عنه عقل و من جهة إمكانه فلك و منهم من يقول هما تعقله وجوده و تعقله امكانه و الصادر كما ذكر وهكذا كل العقول الا العقل العاشر و تارة يجعلونه ذاجهات اربع امكانه ووجوده ووجوبه بالغير وتعقله لذلك الغير * و لايخفى على الناظر خبطهم في كل ذلك ثم انهم لم يذكروا في بيان ان المبدأ الاول واحد من جمع الجهات بالمعنى الذى ذكروه شيأ يعتد به و ما استدلوا على ان ليس لله تعالى صفات زائدة على ذاته مع عدم تمامه كما ستقف عليه لا يعطي الوحدة بهذا المعنى و اما قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاستدلوا عليه بوجوه نذكر هنا ما هو عمدتها ليتبين لك انهم على اي شئ يبنون مثل هذا المطلوب الجليل و ذلك وجهان الاول انه لو صدر من الواحد الحقيقي شيئان لكان مصدر الكل منهما و مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك و انه يعقل كل منهما بدون تعقل الآخر فلزم التعدد في الواحد الحقيقي هذا خلف مع ان المصدريتين ان كان كل منهما عين ذاته لزم ان يكون له حقيقتان مغائرتان و ان يكون الواحد اثنين وهما محالان و ان كان كل منهما داخلة فيه لزم التركب فلا يكون واحدا من جميع الجهات و ان كانت كل منهما خارجة عنه لزم ان يكون مصدر الكل من المصدريتين فننقل الكلام الى مصدريتي المصدريتين حتى يلزم احد المحالين المذكورين الذين هما تالي الشرطيتين او التسلسل و ان كانت احداهما عينا والاخرى ان كانت داخلة لزم التركيب

وان كانت خارجة لزم احد الامور الثلاثة وان كانت احداهما داخلة والاخرى خارجة لزم التركيب مع احد المحالين الآخرين واما اذا كان الصادر واحد اقصدرية عين الفاعل فلا يلزم شئ من المحالات * والاعتراض عليه بان المصدرية امر اضافي اعتبارى لا تحقق لها في الخارج فلا ينافي تعددها الوحدة الحقيقية وحينئذ نختار انهما خارجتان وليس لهما مصدر ومن ثم قال ومصدرية حتى تنقل الكلام الى مصدريتهما فلا يلزم شئ من المحالات * فان قيل * الخلف لازم لان المصدرية ولو كانت امرا اعتباريا تنافى الوحدة الحقيقية المفسرة بعدم تعدد الجهات ولو اعتبارية كما ذكر .. قلنا . المنافى لتلك الوحدة تعدد الصفات الاعتبارية الغير الاضافية ولا السلبية وهي المرادة بالاعتباريات المنفية في تفسير الوحدة والالا يوجد واحد حقيقي اصلا اذ المبدأ الاول متصف بتقدمه بالذات على العالم ومعيته بالزمان له عندهم وبتقدمه عليه مطلقا عندنا والتقدم والمعية وصفان اضافيان اعتباريان وكذا هو متصف بانه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك * فان قيل * الاضافات والسلوب لا تعرض للواحد الحقيقي اذ هي امور عقلية لا تحقق لها الا في العقل ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل مضاف ومضاف اليه ومسلوب ومسلوب عنه لا يكفى فى تعقلها تعقل احد المضافين وتعقل المسلوب عنه فلا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مضافا الى اشياء او مسلوبا عنه اشياء بل باعتبارات وجهات متعددة بخلاف المصدرية فانه ليس المراد منها معناها الظاهر الاضافي حتى يمتنع

خصوصها الواجب ... كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه الاضافات
ولاشك ان هذه الحيثية حاصلة له في ذاته قبل ان يعقله عاقل فضلا عن
ان يعقل معه شيئا آخر. قلنا. الاضافات والسلوب ايضا حاصلة له بحسب
ذاته سواء تعقله عاقل اولا والا لم يصدق حكم العقل عليه بتلك الاضافات
والسلوب للزوم ارتفاع النقيضين عنه ولاشك في بطلانه ولو سلم فليكن
المراد من الاضافات والسلوب ايضا كونه بحيث يصح ان تعرض له هذه
الاضافات والسلوب كما ذكرتم في المصدرية. فان قيل. لايصح هذا في
الاضافات والسلوب لانه يلزم منه اتصاف المبدء بصفات حقيقية وهو باطل
عندنا. قلنا. لاشبهة لعاقل انه في حد ذاته مع قطع النظر عن تعقل عاقل
بحيث يصح ان يحكم عليه بهذه الاضافات والسلوب فان لزم منه اتصافه
بالصفات الحقيقية فهذا برهان على بطلان ما عندكم. فان قيل. يجب ان يكون
للفاعل مع اثر مقبل ايجاده له خصوصية ليست له مع غيره والا لم يكن
ايجاده له اولى من ايجاد غيره وهو ظاهر فان كان اثر الواحد واحدا
يجوز ان تكون تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل واما ان كان متعددا
فيلزم ان لا تكون له مع شئ منها تلك الخصوصية لان خصوصيته مع هذا
غير خصوصيته مع الآخر ضرورة. ولا يجوز ان تكون تلك الخصوصيتان
بحسب ذات الفاعل لان الذات الواحدة بجميع الجهات لاتتصور بحسبها
الخصوصيتان متغايرتان ولا بحسب غيره والا لم يكن واحدا حقيقيا ومرادنا
بالمصدرية هذه الخصوصية. قلنا. ان اردتم بالغير في قولكم يجب للفاعل

مع اثر خصوصية ليست له مع غيره ماليس اثره مطلقا و بالخصوصية جزئية معينة فهو مسلم لكن لا يفيد مطلوبكم و ان اردتم بالغير غير هذا الاثر الجزئي و بالخصوصية مطلق الخصوصية التي يترتب عليها صحة صدور الاثر عن الفاعل فلا نسلم امتناع ان تكون للواحد بحسب ذاته خصوصية مع شيئين يصدر عنه بسببها مجموعهما دون ما سواهما لابد لهذا من دليل اذ دعوى البداهة غير مسموعة و لو سلم فلم لا يجوز ان تكون له بحسب ذاته مع احدهما خصوصية و بحسب امر سلبي او اعتباري خصوصية مع الآخر. فان قيل لانه لا يجوز ان يكون لما ليس له في وجود الخارج دخل في مبدئيته وجود الاثر *قلنا* ما ليس له وجود لا يجوز ان يكون فاعلا للوجود و اما ان يكون له دخل في فاعلية الفاعل بان يكون شرطا لها فلا امتناع فيه فان وجود الاثر كما يتوقف على وجود السبب يتوقف على عدم المانع الا ترى ان الخصوصية التي قلتم ان وجود الاثر موقوف عليها بامر اعتباري قطعا ليس لها تحقق في الخارج و انما المتحقق فيه ما له تلك الخصوصية و اليس من شيعتكم من يجعل امكان المعلول الاول لذاته و وجوب وجوده بالغير جهة صدور فلك و نفس منه و الامكان و الوجوب لا تحقق لهما في الخارج بل هما اعتباريان عقليان و لو سلم فلم لا يجوز ان تكون للفاعل بحسب ذاته مع احدهما خصوصيه باعتبار صدوره هذا عنه و بالنظر اليه مع الآخر خصوصية اخرى فلا تكون للواحد من جهة واحدة و لا باعتبار امر غير متحقق مع شيئين خصوصية بل مع احدهما بحسب ذاته فقط و مع الاخر باعتبار موجود

آخر معها فيكون بهذا الطريق فاعل كل الممكنات الموجودة هو الله تعالى
بالحقيقة لا كما قالوا ان الصادر منه عقل فقط و سائر الموجودات صادرة
عن غيره و قد قال بعضهم في دفع هذا ان الكل متفقون على ان صدور
الكل منه جل جلاله و ان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في
مقالتهم و اسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون الى العلل الاتفاقية و العرضية
و الى الشروط و غير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه و بنوا عليه مسائلهم
* و فيه نظر * لان اسنادهم حوادث عالم العناصر الى العقل العاشر المسمى
عندهم بالمبدأ الفياض بواسطة الاستعدادات الحاصلة للمواد بسبب الحركات
الفلكية و ما يتبعها من الاوضاع و اتصالات الكواكب و غير ذلك اشهر من
ان يخفى فلو كان عندهم ان الكل صادرة من المبدأ الاول فاي شيء اقتضى
توسط ذلك العقل في كل حادث من تلك الحوادث مع ان المبدأ الاول
بعد تمام الاستعدادات القابلة للوجود بسبب تلك الحركات كاف في ايجاده
و ايضا انهم اذا اعترفوا بجواز صدور شيئين من الواحد احدهما بحسب ذاته
و الآخر باعتبار صدور الاول عنه صار قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
و التكلفات التي ارتكبوها في اثباته و النزاع فيه كلها ضائعا محضا من ترتب
ثمرة معتد بها عليه اذ في كل موضع يريدون ان يثبتوا مطلوبا بانه يلزم من
انتفائه صدور الاثنين عن الواحد الحقيقي و كثيرا ما يفعلون هذا او يتأتى حينئذ
لخصومهم ان يلزموهم بانه لا استحالة فيه اذ صدور احدهما بحسب ذاته و الآخر
باعتبار صدور الاول و الظاهر ان قولهم بصدور الكل منه تعالى اولى واقرب

بالحل [illegible] لوقلم بصدور الباطن عن غيره ٭ الثاني
تمسك [illegible] الاشكلة لا الى على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد تقريره
[illegible] الاول ٭ انه لوصدر عنه (آ) و (ب) لكان مصدرا (لآ) ولما ليس
(آ) اذ (ب) ليس (آ) وكذا اذا كان مصدرا (لب) ولما ليس (ب) اذ (آ) ليس (ب)
وانه تناقض وفساد هذا ظاهر اذ من البين ان نقيض صدور (آ) هو لا صدور (آ)
لا صدور لا (آ) كان يقال صدر من النار التسخين واللاتسخين الذي هو التجفيف
فانه ليس فيه تناقض وتناف وانما التناقض اذا قيل صدر منها التسخين ولم يصدر
منها التسخين ٭ الثاني ٭ يقال لو صدر عن الواحد (آ و ب) من جهة واحدة
صدق قولنا صدر عنه (آ) ولم يصدر عنه (آ) من الجهة الواحدة وانه محال اما
صدق الاول فظاهر واما صدق الثاني فلانه لما صدر عنه الباء الذي هو
غير الألف من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة وصدق انه
صدر عنه (آ) و لم يصدر عنه (آ) من جهة واحدة وهما متناقضان وهذا
التقرير هو الذي اختاره الرئيس ابو علي و كتبه الى تلميذه بهمنيار حين
طلب منه البرهان على هذا المطلوب ٭ والاعتراض عليه ٭ ان الشرطية اعني
قوله لما صدر عنه الباء الى آخره كاذبة فان اللازم من صدور الباء عنه
من تلك الجهة ليس انه لم يصدر عنه (آ) من تلك الجهة بل انه صدر عنه ما ليس
(آ) من تلك الجهة وهذا ليس نقيضا لقولنا صدر عنه (آ) من تلك الجهة ولا مسلم
الاستلزام لفساد آخر ولو سلم لزوم الاول فلا نسلم التناقض فان النقيضين
مطلقتان والمطلقتان لا تتناقضان كما عرف في المنطق فان قيدت

احد عليه السلام مع بعد قبلها قال الامام الرازي العجب ممن يفنى في تعلم الآلة العاصمة وتعليمها ثم اذ اجاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان * قال شارح الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وعلى ما ذكره فالغرض مما يورد في صورة الاستدلال التنبيه لاحقيقة الاستدلال فلا يفيد مايورد عليه من الاعتراضات ونحن نقول اذا حمل هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا نزاع في قربه من الوضوح بل في كونه في غاية الوضوح لانه اذا اعتبرت الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه ولو بعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل لكن يكون هذا حكما لغوا من غير فائدة اصلا اذ لا يصدق هذا المعنى على شئ من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل الا بطريق الفرض كسائر الكليات الفرضية فاية فائدة في معرفة حكمة وانما كثرت مدافعة الناس في ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تعالى على ماهو عليه في نفس الامر من احواله بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس له صفات موجودة هل يجوز ان يصدر عنه متعدد ام لا فنحن نقول نعم للجهات التي بيناها ولان له ذاتا ووجودا ووجوب وجود فكيف صار هذا في المعلول الاول جهات تعدد الفاعلية

ولم يصرحوا بما يحتمل ان وجود المبدأ الاول عين ذاته وكذا وجوبه دون وجود المعلول الاول ووجوبه فحصلت الجهات هنا ولم تحصل ثمة وثانيا ان مرادنا الوجود العام المشترك ولا نزاع لهم في انه زائد في كل الموجودات ولا في ان الوجوب امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين ذات الواجب انما نزاعهم في وجوده الخاص وليس الكلام هنا فيه لا يخفى ان قولهم ان الا ليق ان يصدر الا شرف من الا شرف كلام خطابي لا يليق بان يورد لاثبات المطالب العلمية والعجب من ذلك الشارح الذي يدعي ان اكثر الفضلاء انما تحيروا في هذه المسئلة لعدم تعمقهم في الاسرار الحكمية وهو تعمق فيها وتخلص وخلص عن ورطة هذه الحيرة انه تصدى لرد هذا الكلام الى البرهان فقال اذا استند سببان لاحدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم اتم وجودا من المسبب الانقص وجب استناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع على وله نظائر كثيرة هذا كلامه بعد ان اعترف ان قولهم الاشرف يتبع الاشرف مقدمة خطابية وتعجب من ابي علي حيث استعملها في هذا المطلوب وفيه مع اشتماله على الاستدلال الظاهر نظر لانه ان اراد بالسببين الاتم والانقص ذاتي السببين الموجدين فليس هناك سببان موجدان متغايران بالذات حتى يكون احدهما اتم والآخر انقص وجودا بل الموجد هو العقل الاول كما هو منقول عنهم والمبدأ الاول بواسطته كما ادعاه هو وان اراد بهما ماله دخل

في السببية في العلية ولو تسلم امتناع ان يكون المعلول اتم وجودا من العلة بهذا المعنى فانع القول بان كل ماله معدات فهو انقص وجودا من معداته بعيد كيف والاسباب هنا مثل الامكان والوجوب ولا وجود لهما اصلا * فلو قيل * المراد ان السبب الموجد بالنظر الى بعض ماله دخل في السببية اتم وجودا منه بالنظر الى بعض آخر منها * قلنا * هذا اعتبار وهمي محض فانه لا معنى لقول من يقول ان وجود العقل الاول بالنظر الى وجوبه بالغير اتم من وجوده بالنظر الى امكانه فان وجوده في ذاته لا يتفاوت بهذا المعنى في التمام والنقصان فكيف اذا قيل وجود المبدأ الاول بالنظر الى وجوب العقل الاول به اتم من وجوده بالنظر الى امكان العقل الاول في ذاته فان اللازم مما اختاره من ان موجد جميع الممكنات ليس الا المبدأ الاول هو هذا وهذا قول لا يرضى عاقل ان يتفوه به ولا بما يستلزمه ولعمري ان كلا مهم في هذا المطلوب الجليل مما اذا نظر المتأمل الى اية جهة منه يتبين له وجوه من الفساد ولهذا من كان دابه الذب عنهم وكان يجهد في ذلك كل الجهد اعترف هنا بورود كثير مما يورد عليهم ولئن قطع الطالب للحق النظر عن جميع ماقررناه وغيره مما تركناه ونظر بعين الانصاف في انهم كيف حصروا جهات تعدد المعلول الاول في ثلاث مع ان له ذاتا وامكانا ووجوبا بالغير ووجودا منه وتعقلا لذاته وتعقلا لفاعله وتعقلا لمعلولاته الى غير ذلك * ثم كيف صدر عما هو اقرب الى الوحدة الحقيقية وهو العقل الثاني اشياء كثيرة

جدة [illegible] الثوابت الغير المحصورة وما وجد

منها الف ومئتان وهذا خلف وما صدر بما بعده الى العقل العاشر

مع مابعده من تلك الوحدة مثل ذلك الى عشر عشيره وكذا صدر عن

العقل الثالث والرابع والخامس اجرام اكثر مما صدر عن العقل السادس

فان افلاك العلويات اى زحل والمشترى والمريخ الصادرة عن

العقول الثلاثة على زعمهم اكثر بجزء واحد من فلك الشمس الصادر

عن العقل السادس لان كلا منها مشتمل على تدوير دون فلك الشمس

وكذا اجزاء فلك عطارد زائدة على اجزاء فلك القمر بواحد وامثال

ذلك من احوال العلويات والسفليات لكفاه في ان يتضح له ان ما اوردوه

فى هذا المقام من الخيالات مما بنى عليها اهون المطالب لكان اوهن من نسج

العناكب فكيف باهول الامور واعظمها وهو بناء السموات والارضين

وكيفية وجودها عليها ولئن اشتغلنا بدفع ما تكلف به بعضهم فى التفصى

عن الاشكالات الموردة عليهم لطال الكلام لتشتت المرام والحق ان

التصدى للاطلاع على كنه كيفية ايجاد الله تعالى العالم خوض في لجة غامرة

لا يبدو ساحلها ولا يجود داخلها سيما بمجرد نظر العقل فعلى العاقل ان

لا يتجاوز ما تحقق من تعيين النقل او تيقن من براهين العقل والله الهادي

واليه النهايات ومنه المبادى *

المبحث الرابع اثبات الصانع للعالم

اعلم ان المليين لما قالوا بحدوث العالم لزم لزوما بينا احتياجه الى

صانع لا يكون حادثا وموجوده محتاجا الى غيره دفعا للتسلسل اذ احتياج كل حادث الى موجد يوجده لا يخفى على عاقل بل قيل هو معلوم للحيوانات العجم ايضا والدهرية يقولون بقدم العالم وباستغنائه عن الصانع وهذا وان كان باطلا ولكن لا يلزمهم ما يلزم الفلاسفة القائلين بقدم العالم مع احتياجه الى الصانع الموجد الواجب الوجود لذاته مستدلين عليه بان العالم ممكن بالاتفاق ومعنى الامكان استواء ما في الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح محال بداهة فوجود العالم محتاج الى مرجح له وذلك المرجح لا يجوز ان يكون ممكنا غير منته الى واجب والا يلزم التسلسل وامتناعه ظاهر فثبت انه واجب الوجود وهو المطلوب * ولا اعتراض عليهم * ان احتياج الممكن ولو كان قديما فرضا الى ما يترجح به احد طرفيه مما لا شبهة فيه لكن الكلام في الفاعل المفيد لوجوده مثلا وفعل الوجود وافادته يقتضي البتة وقتا يكون الوجود قبله غير حاصل ولا يتصور هذا في القديم . فان قيل نحن نجوز كما في اطلاق الفاعل والصانع ومرادنا به انها علية لا يمكن وجود العالم بدون وجودها * قلنا * يلزمكم جواز عدم انتهائها الى علة واجبة الوجود لذاتها لان تجويزكم لوجود وجودات متعاقبة الى غير النهاية مستلزم لجواز عدم انتهائها الى الواجب مع كون كل منها علة لآخر منها الى الحادث اليومي فان ترتب اجزاء الزمان وما فيها كترتب افراد العلية فاذا جاز ان لا تنتهي اجزاء الزمان وما فيها الى جزء لا جزء قبله والى شيء لا شيء قبله بالزمان فليجز عدم انتهاء افراد العلية الى

علية بلا علية قلنا فيه لان الدلائل الدالة على استحالة وجود امور غير متناهية لو ثبت دلت على استحالته مطلقا سواء كانت تلك الامور مجتمعة في الوجود او لا و سواء كانت مرتبة او لا كما ينافي اوائل الكتاب و ان لم يتم لم يثبت عدم جواز شيء من الصور الثلاث فاذا لم يجعلوا تلك الدلائل مثبتة لعدم جواز صورتين من الصور الثلاث فلا يثبت لها عدم جواز الاخرى ايضا

• فان قيل * المتاد ليل على استحالة تسلسل العلل الى غير النهاية دون تسلسل ما سواها بل على اصل المدعى اعني ثبوت علة للعالم واجبة بذاتها تقريره ان موجودات العالم لو كان بعضها علة لبعض الى غير النهاية لحصلت سلسلة من ممكنات غير متناهية و هو يستلزم المحال و الملازمة الاولى بينة اذ المفروض عدم تناهي العلية بين تلك الموجودات فلو كان منها ما هو محتاج الى العلة لتناهت العلية هذا خلف و المحتاج الى العلة ممكن قطعا و اما الملازمة الثانية فلان مجموع تلك السلسلة ممكنة اذ هي محتاجة الى اجزائها و المحتاج الى شيء اي شيء كان ممكن سيما اذا كان المحتاج اليه ممكنا بل ممكنات غير متناهية و موجودة لان جميع اجزائها موجودة اذ هي ليست الا عللا و معلولات و يجب اجتماع العلة و المعلول في الوجود وعدم المركب لا يعقل الا بعدم جزء من اجزائه فلها علة موجدة مستقلة بمعنى انه لا يكون لها شريك في ذلك الايجاد خارج عنها اصلا اذ لا بد لكل ممكن في وجوده منها فعلتها اما نفسها و هو ضروري البطلان و ينبه عليه بان العلة الموجدة للشيء يجب ان تكون متقدمة بالذات عليه و لا يتصور تقدم الشيء على نفسه

واما جزء منه كل جزء وهو باطل لانه لاشئ من الاجزاء كافيا في وجود السلسلة مستقلا عن كل جزء وايضا يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص اعني مجموع السلسلة وكل جزء منها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الموجد المستقل للمركب الذي هو كل جزء من ممكن لابد ان يكون موجد الكل جزء منه اذ لو كان لشئ من اجزائه موجد آخر لاحتاج المركب اليه ايضا فلا يكون المفروض موجدا مستقلا فيتوارد كل الاجزاء بالعلية على كل جزء منها وايضا يلزم ان يكون كل منها علة لنفسه ولعلله لما بينا ولا يخفى استحالته واما جزء واجنبيه وهو ايضا باطل لزوم مثل ماذكرنا في القسم السابق ولان علته اولى بكونها علة المجموع لان اتحادها الاجزاء المجموع اكثر واما خارجة عنها وهذا ايضا باطل لانه لايخلو اما ان يوجد جزء من اجزاء السلسلة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه لا يخلو اما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد او لا يكون فيلزم الخلف من جهتين اذ المفروض ان لكل جزء علة في السلسلة وان السلسلة غير متناهية وعلى هذا التقدير لزم تناهيها اذ هذا الجزء صار طرفا لها واما الثاني فلان المستقل موجد للمركب مطلقا لابد ان يكون موجد الجزء منه اذ لو وجد جميع الاجزاء بدونه لوجد المركب بدونه لان جميع الاجزاء نفس المركب فلا يكون موجدا له واذا استحال كل واحد من اقسام الشئ استحال ذلك الشئ فثبت استحالة ان تكون للسلسلة المفروضة علة موجدة واذا استحال ان يكون لها علة فاستحالت هي لاستحالة الملزوم

باستحالة اللازم واستحالة التناهي المطلوب الاول واذا استحالت هي لزم انتهاء سلسلة علية اجزاء العالم الى غير ممكن ولا يخفى انه لا يجوز ان يكون ممتنعا فتعين ان يكون واجبا بذاته فثبت ان موجد العالم واجب بذاته وهو المطلوب الثاني الذي هو الغاية ❊ قلنا مجموع الاشياء ليس الا نفس تلك الاشياء فلا يتصور ان تكون له علة غير مجموع علل تلك الاشياء وهذا ضروري ويوضحه النظر الى حال المجموع الواقع بان يعتبر المبدأ الاول مع عدة معلولات كالعقل الاول والثاني والثالث مثلا او كالعقل الاول والنفس الاولى والفلك الثاني فهنا مجموعان واقعان كل منهما من اربعة اشياء وكما ان علل تلك الاشياء الاربعة في كل منهما المبدأ الاول والعقل الاول والعقل الثاني كذلك علة كل من المجموع ليست الا هذه الامور الثلاثة ولا يعقل الا ان يكون كذلك ولا يتفاوت الحال بان تكون تلك الاشياء متناهية وغير متناهية ففي السلسلة المفروضة علة مجموعها مجموع علل اجزائها ❊ فان قيل ❊ هذا الكلام خارج عن التوجيه فانا حصرنا اقسام علة السلسلة وبينا بطلان كل قسم بالدليل ويسمى مثل هذا في المنطق القياس المقسم فعلى المعترض ان يقدح اما في الحصر او في مقدمة من مقدمات الدلائل وليس في هذا الكلام شيء من ذلك ❊ قلنا ❊ هذا نقض اجمالي للدليل بانه مصادم للضروري فهو غير تام بجميع مقدماته وتمهيد لان يتضح ما نذكر بعده ❊ وتفصيله انا نختار ان علة السلسلة جزء معين منها وهو مجموع ما قبل المعلول الاخير الذي هو ليس بعلة لشيء وطرف للسلسلة من جانبها المتناهي

و ماذ كرتم من وجوه بطلان هذا الشق كلها ممنوعة * اما الاول فلان هذا الجزء كاف في وجود السلسلة لانه اذا وجد المعلول الاخير قطعا فوجود السلسلة لا يتخلف عن وجود جزئها الاخير * واما الثانى فلان قولكم الموجد المستقل للمركب يجب ان يكون موجد الكل جزء منه * ان اردتم به انه يجب ان يكون هو بعينه موجد الكل جزء فهو ممنوع والا لزم اما تخلف المعلول عن العلة المستقيمة واما تقدمه عليها وكلاهما محال وذلك فيما اذا كان المركب مرتب الاجزاء بالزمان فاما ان يكون علة المركب وقت وجود الجزء الاول فقط موجودة اولا فعلى الاول يلزم تخلف المعلول وهو المركب والجزء الآخر عن علتها المستقيمة وعلى الثانى يلزم تقدم المعلول وهو الجزء الاول على العلة * وان اردتم انه يجب ان يكون هو بنفسه او بما هو داخل فيه موجدا لكل جزء فهو مسلم ولا يلزم التوارد المذكور اذ علة السلسلة هى مجموع ما قبل جزئه الآخر لا غير وكذا في المجموع الثانى والثالث ومابعدهما الى غير النهاية وجميع هذه العلل اعنى مجموع الثاني الى ما لا نهاية له داخلة في المجموع الاول الذى هو علة السلسلة وكل منها علة لمجموع من السلسلة وكل فرد علة لفرد على ما هو المفروض فالمجموع الاول الذي هو موجد السلسلة بالاستقلال موجد لكل جزء منها بما هو داخل فيه وعلى هذا القياس المجموعات الاخر وليس فيه توارد علتين لا على السلسلة ولا على شئ من اجزائها ومن هذا خرج الجواب عن الوجه الثالث فتامل * واما الرابع فلان ماذكروه من الاولوية ممنوعة وما اوردوه

في بيانه المدعى الواقع بالمقالة الجزء الاتي الخارج عنه للعلية بتعين لها اذ هو المستقل بايجاد
السلسلة بدون غيره وبما قررناه اندفع ما قال بعض الافاضل
في جواب هذا الاعتراض انه لا يجوز ان يكون بعض السلسلة المفروضة
علة موجدة لها مستقلة بالتاثير بمعنى ان لا يكون لها شريك في التاثير في تلك
السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه قطعا ووجه اندفاعه ما بيناه
من انه لا يلزم ان يكون موجد الكل بنفسه موجدا لكل جزء منه بل
يجوز ان يكون موجدا للاجزاء بما هو داخل فيه وابعد منه ما قال في موضع آخر
من ان ما قبل المعلول الاخير لم يجب به جملة السلسلة بل وجب به المعلول
الاخير ووجب بهما الجملة لا بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فاندفع
الاعتراض ولا يخفى عليك فساد هذا الكلام لان المعلول الاخير مع مجموع
ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتصور وجوب السلسلة بهما وهو تعليل الشئ
بنفسه مع انه لو تصور هذا لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير
لم تحتج السلسلة الى علة خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها لواجب كما هو المدعى
وليس المقصود من الاعتراض الا هذا او يلزم مما ذكره ان يكون اجزاء
المعلول المركب حتى جزئه الصورى من تمام موجده المستقل لان المعلول
لا يجب بدونها وليس كذلك * وما قررنا من الاعتراض هو مراد من قال
علة السلسلة نفسها على معنى انه تكفى نفسها من غير حاجة الى خارج عنها فان
الثاني منها علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فكل واحد من احاد السلسلة
علة فيها فلم لم تكن الجملة المأخوذة على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة

غير علل الافراد ولا استحالة في تعلق تعليق الشئ بنفسه على هذا الوجه وهو ان يعلل الاشياء كل واحد منها بما سبق كالترتيب الطبيعي فلا تحتاج تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فتكون علة بنفسها على معنى انها كافية في وجودها بما قبلها لو انما المستحيل تعليل شئ واحد معين بنفسه و انما قلنا مراده ما قررناه لانه صرح مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكرير هذا التفسير ان مراده بالنفس ليس هو حقيقتها بل ما هو الداخل فيها لو مراده بكل واحد من الاشياء في قوله لا استحالة في ان يعلل اشياء كل واحد بما قبله في الترتيب الطبيعي المجموعات الواقعة في السلسلة من تمامها . ٧

او بثلاثة الى غير ذلك يدل على هذا انه جعل العلل الجملة المأخوذة كذا وعينها علل الافراد و غير ذلك مما يظهر من التامل في كلامه و كذا المراد بما قبله فانه ايضا المجموعات بخلاف قوله او لا الثاني منها علة للاول و الثالث للثاني و هكذا فان مراده به الاول و الثاني و الثالث و غيرها لا المجموعات و الحاصل ان مراده ما اخترناه و قررناه فاندفع عنه ايضا ما قال ذلك الفاضل في جوابه من انه لا شك ان احاد السلسلة موجودات ممكنة كما ان كل واحد منها موجود ممكن و كما ان الممكن الموجود محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة و لما كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة هي داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لكل جميع تلك العلل الموجدة للاحاد و حينئذ نقول جميع تلك العلل التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها

٧ بياض في الاصل

اما ان يكون علة السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول اعنى ان
يكون مجموع السلسلة علة موجدة له محال لان العلة الموجدة لشئ سواء
كان ذلك الشئ واحدا معينا او مركبا من احاد متناهية او غير متناهية يجب
ان يتقدم بالوجود على ذلك الشئ ومن المحال تقدم المجموع على نفسه
ووجه اندفاعه انه علم ان مختاره فى الحقيقة هو الشق الثانى وهو يتكلم على اختيار
الشق الاول فهو ايراد على ظاهر عبارته والعجب ان ذلك الفاضل كرر
هذا الجواب فى كتبه مع ظهور اندفاعه على ان فى تقريره ترديدا قبيحا
وذلك انه بعد ما حكم بلزوم ان تكون علة مجموع السلسلة علل الافراد
كل واحدة منها داخلة فى السلسلة تردد ان تلك العلة اما نفس السلسلة
او داخلة فيها او خارجة عنها وهو بمنزلة ان يقال هذه الجملة من اجزاء
الشئ اما غير خارجة عنه او خارجة عنه ولا خفاء فى قبحه اذ لا احتمال
ولا توهم للخروج والترديد ينبغى ان يكون بين اشياء يكون لكل
منها احتمال توجيه وانما اشتغلنا ههنا بالرد عليه مخافة ان يتوهم القاصرون
بسبب اصراره على جوابه ان الاعتراض المذكور مندفع على الدليل
ثم ان ههنا شيئا آخر وهو ان هذا الدليل لا اختصاص له باستحالة تسلسل
العلل الغير المتناهية بل على تقدير تمامه يدل على استحالة تسلسلها ولو كانت منتهية
الى الواجب فان محصله جار فيه ايضا وان كان فى طريق اثبات بعض المقدمات
تفاوت وهو تقريره ان يقال لو تسلسلت العلل منتهية الى الواجب لحصلت
سلسلة كل جزء منها علة لآخر وهو يستلزم المحال ٭ بيان الملازمة الثانية٭

ان السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى غيرها الذى هو اجزاؤها والمحتاج الى الغير سيما الى الممكنات ممكن قطعا فهى محتاجة الى علة مستقلة في ايجادها ولا يعقل ان تكون علتها غير جميع علل اجزاءها الممكنة فنقول جميع تلك العلل اما نفس السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والكل محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلانها ان كانت كل واحد من اجزاء السلسلة فهو باطل لان شيئا من اجزائها ليس جميع تلك العلل فكيف بكل جزء منها ولان من اجزائها ماليس له دخل في تلك العلل وهو جزؤها الاخير الذى هو معلول محض ولانه يلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وهو مجموع السلسلة وهو ظاهر وكذا كل واحد من اجزائها الممكنة ولانه يلزم ان يكون كل من الاجزاء الممكنة علة لنفسه ولعلته الممكنة او لعلله الممكنات وان كانت بعضا معينا من الاجزاء فهو ايضا باطل لما ذكرنا من ان شيئا منها ليس جميع تلك العلل ومن التوارد ولانه ان كان من الاجزاء الممكنة فعلته اولى منه بان تكون علة السلسلة ويلزم ان تكون علة لنفسه وفي غير الممكن الاول لعلته ايضا وان كان الواجب يلزم ان يصدر من الواحد الحقيقي اشياء كثيرة هي السلسلة وكل واحد من اجزائها واما الثالث فلظهور الخلف اذ لا يتصور ان تكون جملة من اجزاء الشئ خارجة عنه كما اشرنا اليه ● ولانه ان كان واجبا تعدد الواجب وايضا لابد ان يكون موجد الجزء منها فان كان جزءها الاول لزم امكان الواجب وان كان جزءا آخر فاما ان يكون لذلك الجزء علة في السلسلة ولزم توارد العلتين على معلول واحد واما ان لا تكون

له علة فيما بطلان المذهب لمنع بجهة ان المفروض ان لكل جزء من الاجزاء المتكية علة في السلسلة ومن جهة أن انتهاء السلسلة يكون اليه لا الى الواجب الاول وان كان ذلك الخارج ممكنا فلما ذكرناه من لزوم امكان الواجب وبالجملة فالالزام وارد عليهم اذهم قائلون بترتب العلل المنتهية الى الواجب ويجوز ايراد النقض الاجمالى على استدلالهم هذا بوجه آخر الزامى ايضا وهو ان يقال لو تم ما ذكرتم في الاستدلال بجميع مقدماته لزم ان لا يصدر من الواجب تعالى موجود اصلا فلا يوجد شيء من الله تعالى وهذا باطل قطعا او يصدر عنه اثنان وهذا باطل بزعمكم اما الملازمة فلانه لو صدر عنه واحد لحصل مجموع هو الواجب ومعلوله وهذا المجموع ممكن موجود لما ذكر فهو محتاج الى موجد مستقل فهو اما نفس المجموع او داخل فيه او خارج عنه والقسم الاول باطل وهو ظاهر وكذا الثالث لان هذا الموجد الخارج ان كان واجبا لزم تعدد الواجب وايضا لا بد ان يكون موجدا لجزء من المجموع لما ذكر فان كان جزؤه الواجب فاستحالته بينة وان كان الجزء الاخر لزم توارد العلتين عليه وان كان ممكنا فللوجه الاخير من الوجهين المذكورين على تقدير نقل الكلام الى مجموع المجموع الاول وعلته الخارجة حتى تتسلسل العلل واما الثاني فان كان ذلك الموجد الجزء الصادر فعلته اولى بذلك ويلزم ايضا ان يكون علة لنفسه لما مر وان كان الواجب لزم صدور اثنين منه اعني الصادر المفروض اولا والمجموع ففي ماعدا الاخير من المحتملات لزم امتناع صدور شيء من الواجب تعالى

نقد يرصدق بعض من مقدمات الدليل وفي الاخير لزم صدور
الاثنين منه فعلم جميع المقدمات يستلزم احد الامرين وهو المطلوب * فان قيل
لا الزام غير وارد عليهم لانه لا يلزم هنا صدور الاثنين من الواجب
بجهة واحدة كما تخيلونه اذ يجوز ان يصدر عنه بحسب ذاته شيء وباعتبار
صدوره هذا الشيء عنه يصدر المجموع .. قلنا . اعتبار الشيء معه عين اعتبار
المجموع فلا يتحقق هنا امر ان احدهما يكون واسطة في نفس الامر لصدور
الآخر والايتاني في كل صورة بصدر عن واحد حقيقي اثنان واكثر
اظهر من هذا فلا تبقى لادعاءهم هذا فائدة فيعود الالزام عليهم بكلامهم
وليس المطلوب هنا الا هذا * فان قيل * الممكن والمحتاج الى العلة في نفس
الامر هنا شيء واحد ليس الا وهو ذلك الصادر عن الواجب وليس
بعد صدوره عن علته شيء آخر محتاج الى علة غير علته واحتياج
غير احتياجه ومايقال ان المجموع ممكن آخر فله احتياج الى علة بمجرد اعتبار
لايلزم منه فساد الامر وانما يلزم لو كانا ممكنين مستقلين بحيث يكون
احتياجاهما متغائرين بالذات وليس كذلك * قلنا * هذا لا يبعد لكنه
عليكم لا لكم اذ يتوجه على استدلالكم ان يقال بعد صدور كل جزء عن
علته لايبقى في نفس الامر شيء آخر له احتياج الى علة بحيث لو فرض
عدم صدوره عنه صدق انه لم يصدر المجموع عن علته فنلتزم نحن
ان ما ذكرتم في دفع النقض حق فالتزموا انتم ايضا ان استدلالكم
عن اصله ساقط *

المبحث الخامس توحيد الاله جل وعلا اى نفي الكثرة عنه

الكثرة في الاشياء تتحقق ❊ اما بحسب الجزئيات كما يقال في الانسان كثرة اى له افراد متعددة ❊ او بحسب الاجزاء الذهنية بان تكون ماهية الشئ مركبة من جنس وفصل ❊ او بحسب الاجزاء الخارجية بان تكون ذاته مركبة في الخارج من اجزاء ❊ اما متمايزة في الوضع كتركب الاجسام من الهيولى والصورة على زعم الفلاسفة ❊ واما بحسب المعروض والعارض وهذا على وجهين ❊ اما ان تكون ماهية ووجود عارض لها تكون به موجودة كما في جميع الممكنات الموجودة عند الجمهور ❊ واما ان يكون موجود عرض له موجود آخر كسائر الموصوفات وصفاتها الوجودية فهذه اقسام خمسة للكثرة فنفى الفلاسفة جميعا عن الله تعالى واما المليون فيثبتون البعض على اختلاف فيما بينهم كما ستقع الاشارة اليه في اثناء المباحث ان شاء الله تعالى ❊ ولنورد تفصيل الكلام في نفي الكثرة بحسب الجزئيات في هذا المبحث وفي نفي الكثرة بالاعتبارات الاربعة الاخر في اربعة مباحث اخرى ❊ وينبغي ان نحرر اولا الدعوى فان ههنا مقامات وللناس فيها مقالات اذ لدلالة القدم ووجوب الوجود والايجاد وتدبير العالم واستحقاق العبادة وفي جواز تعدد الموصوف بكل منها خلاف اما القدم اى الوجود الغير المسبوق بالعدم فقد اثبت التعدد فيه جميع الطوائف سوى المعتزلة فانهم وان اثبتوا له تعالى صفات اربعا ازلية هي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية لكنهم لا يقولون بوجودها بل بثبوتها فقط يسمون

امثالها خو الاوئيز عمو ف ان الثبوت اعم من الوجود و تفصيل مذ اهبهم في
هذا موكول الى كتب الكلام فهم المثابتون في توحيد الله في صفة القديم
و لهذ اسمو انفسهم باهل التوحيد ثم اهل الحق و ان قالوا بصفات موجودة
قديمة لله تعالى لكنهم احالوا تعدد ذوات قديمة وامالفلاسفة فقد بالغوا في
تجويز تعدد القدماء فاثبتوا عقولا و نفوسا بل اجساما كثيرة و غير ذلك
قديمة و قد جرت اشارة الى تفاصيل مذاهبهم في ذلك و من المجوس
طائفة يسمون الحرنانين يقولون بالقدماء الخمسة و هي الباري و النفس
و الزمان و الهيولى و الخلاء و وافقهم على ذلك الطبيب الرازي واما الايجاد
و تدبير العالم فاهل السنة هم القائلون بوحدانية الله تعالى بهما ولا يشركون به
شيأ في ذلك بخلاف سائر الطوائف فان المعتزلة يجعلون جميع الحيوانات
موجدين خالقين لافعالهم الاختيارية وان كانت على خلاف ارادة الله
تعالى الله عن ذلك لكنهم لايجوزون خلق جسم بلا ذات من غيره تعالى بخلاف
الفلاسفة فانهم لايجوزون خلق جسم اصلا منه تعالى و لاخلق شيء الا مجردا
واحدا كما عرفت فيما سبق و اما استحقاق العبادة فتوحده تعالى به متفق
عليه بين القائلين باستحقاق العبادة سوى ان الثنوية قائلون بوجود المبدئين
للعالم احدهما النور و هو خالق الخير و الآخر الظلمة و هو خالق الشر و يسمى
بعضهم الاول يزدان و الثاني اهرمن فلعلهم يرون استحقاق العبادة لهما
و اما الوثنية اى عبدة الاوثان و هي الاصنام فهم و لن سموا عبدة
لها بناء على تسميتهم اياها آلهة غاية تعظيمهم لها لكنهم لا يعتقدون فيها



استحقاق العباده تموصفات الالوهية بل يزعمون انها شافعة لهم عند الاله الحقيق فلهذا يطيعونها ويتذللون عندها وكذا واجب الوجود توحده تعالى به متفق عليه بين مثبتى الاله سوى الثنوية والمطلوب بالبحث هنا ماذكر في اثبات هذا فنقول لهم على ذلك ادلة * احدها انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما وهو ظاهر ولا بد من امتياز احدهما عن الاخر ولا يتصور اثنينية وتعدد بدون امتياز وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ضرورة فاجتمع في كل منهما شيأن فيكون مركبا فيكون ممكنا لما سياتى فلا يكون واحد منهما واجبا والمفروض ان كلا منهما واجب هذا خلف * والاعتراض عليه * ان ماسياتى من ان كل مركب ممكن مبنى على نعيد الواجب كما ستقف عليه بجعله مقدمة لدليل هذا الامتناع يؤدي الى الدور مع ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان وجوب الوجود ذاتيا لهما وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون عارضا لهما والاشتراك في العارض لا يوجب التركيب في المعروض لجواز ان يكون ممتازا عن مشاركه فى ذلك العارض بذاته * فان قيل * لا يجوز ان يكون الوجوب الذاتى عارضا للواجب لان العارض محتاج البتة الى معروضه فيكون ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما الذات اوجزؤها اوخارجة عنها والثالث محال والاحتياج الواجب في وجوبه بل فى وجوده الى علة خارجة عن ذاتـه فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا وكذا الثانى لانه يلزم التركب وامكان الواجب وكذا الاولى للزوم الدور لان المعلول مالم يجب عن علته لا يتحقق ومالم توجد

علته لا يجب بهو فنهاوتمالم تجب هي بنفسها او بغيرها لا يوجد كما حقق جميع ذلك في موضعها فتوقف تحقق وجوب الواجب على وجوب هذا الوجوب المتوقف على وجود الواجب المتوقف على وجوبه وهذا توقف لوجوب الواجب على نفسه بثلاث مراتب قلنا هذا انما يكون لو كان الوجوب امرا وجوديا متحققا في الخارج وهو ممنوع اذ لا معنى للوجوب الذاتي الا كون الشيء بحيث لا يحتاج في وجوده الى شيء اصلا فعدم الاحتياج بمعنى ضرورة كونه بهذه الحيثية اعتبار محض وانتم ايضا مصرحون متفقون على ان الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية لا تحقق لها الا في العقل فليس للوجوب تحقق في الخارج حتى يتوقف على وجوبها المتوقف على ما ذكر ولو سلم فما ذكرتم معارض بان الوجوب لو لم يكن عارضا للواجب لكان اما عين ذاته او جزأ منها اذ لا يتوهم ان يكون امرا مباينا له بالكلية والقسمان باطلان اما الاول فلوجوه اولها ما ذكرناه من انه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيه وثانيها ان وجوب الوجود يحمل على الله تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا ولو كان عينه لم يصح هذا الحمل بمنزلة ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد وثالثها انا نعقل وجوب الوجود ولا نعقل خصوصية ذات الواجب فلا يكون عينها واما الثاني فللوجه الاول من الوجوه الثلاثة المذكورة في القسم الاول اذ الامر الاعتباري يمتنع

ان يكون جزأ من المتحقق سيما الواجب المحقق ولزوم التركب في الواجب وهو محال كما تصرحون به * وثانيها * ان واجب الوجود له تعين البتة لانه موجود وكل موجود له تعين وتميز عما عداه بالضرورة فسبب تعينه المخصوص اما وجوب وجوده او غيره والثاني محال لانه يلزم منه احتياج الواجب في تعينه الى غيره لان وجوب الوجود عين حقيقته لما ذكر فكل ما هو غير وجوب الوجود فهو غير الواجب فيكون ممكنا لا واجبا هذا خلف وايضا فحينئذ لا يخلوا اما ان يكون التعين المخصوص سببا لوجوب الوجود اولا يكون احدهما سببا للآخر اصلا وكلاهما محال اما الاول فلانه يلزم منه الدور ولانه حينئذ يكون وجوب الوجود متأخرا عن التعين لوجوب تأخر المسبب عن سببه لكن الوجوب يلزم ان يكون متقدما على كل شئ لانه عين الواجب الذى هو المبدأ الاول على الاطلاق واما الثاني فلانه لا يخلوا اما ان يكون الوجوب والتعين المخصوص معلولى علة واحدة ليحصل بينهما تلازم اولا وعلى الاول يلزم احتياج الواجب في وجوبه وتعينه الى الغير واستحالته بينة وعلى الثانى يلزم جواز الانفكاك بينهما فيوجد الوجوب الذي هو عين الواجب بدون تعينه المخصوص وهو محال ويوجد التعين المخصوص بلا وجوب فلا يكون الواجب واجبا * فان قيل * لزوم جواز الانفكاك بينهما على التقدير الثانى ممنوع لجواز ان يحصل بينهما لزوم بسبب غير كونهما معلولى علة واحدة * قلنا * قد تقرر في موضعه ان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة للآخر او كانا معا

معلولى علة واحدة قوله اذا ابطل الشق الثاني بجميع محتملاته تعين الاول و هو ان سبب التعين المخصوص هو وجوب الوجود فاينما وجد وجوب الوجود وجد التعين المخصوص لامتناع تخلف المسبب عن سببه التام فامتنع تعدد الواجب و هو المطلوب * و الاعتراض عليه ان هذا الوجه ايضا مبنى على كون الوجوب نفس الواجب وقد عرفت فساده في الوجه الاول فلا حاجة الى الاعادة و ايضا وجوب الوجود له مفهوم كلى و ما صدق عليه و الذي هو ممنوع كونه عين حقيقة الواجب لاشك انه ليس ذلك المفهوم الكلى بل ما صدق عليه من فرد المتحقق في الواجب فيكون الشق الاول كون هذا الفرد من الوجوب سببا للتعين المخصوص و على هذا فقوله فاينما وجد وجوب الوجود وجد هذا التعين ان اراد به انه اينما وجد وجوب الوجود مطلقا قطعا وجد التعين فاللزوم ممنوع اذ هذا التعين و الوجوب المخصوص لا مطلق الوجوب و ان اراد به انه اينما وجد هذا الوجوب المخصوص وجد هذا التعين فهو مسلم لكنه لا يلزم منه امتناع تعدد الواجب الذي هو المطلوب اذ ربما يقال ان لوجوب الوجود افراد المختلفة بالحقائق سواء كان قول مطلق الوجوب عليها قولا ذاتيا او عرضيا و يقتضى حقيقة فرد منها ان يكون سببا لهذا التعين و حقيقة فرد آخر منها ان يكون سببا لتعين آخر فيجوز تعدد الواجب بهذا الوجه و لم يلزم من مقدمات الدليل امتناع هذا و ليس ايضا ضروريا * و تمسك بعضهم في دفع هذا بما ذكره ابو على في

الثقفا ء يعني ان الوجوب الوجودي ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود بل بعضهم الوجود المقارن للماهيات يختلف بحسب اضافته اليها واما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة وسيجيء في كون الواجب محض الوجود في مبحث آخر ان شاء الله تعالى لا ان شاء الوجود المحض ولئن تم ما ذكره ابو علي فهو حجة قاطعة مستقلة على امتناع تعدد الواجب فلا حاجة معه في هذا المطلوب الى شيء آخر اصلا ثم ان هذا الوجه في غاية السخافة لان الوجوب اذا كان عين الواجب فالتردد في ان سببه اما كذا او اما كذا مستبعد جدا. وثالثها وهو مما نقل عنهم الامام حجة الاسلام انه لو وجد واجبان لكان وجوب الوجود مقولا على كل واحد منها فاذا اعتبر احدهما لا يخلوا اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره فيكون واجب الوجود واحدا لا اثنين واما ان يكون وجوب وجوده من غيره فيكون ذا شيء واجب الوجود معلولا لانه لا معنى لكون الشيء معلولا الا ان وجوده ووجوب وجوده من غيره فلا يكون واجبا ولا يكون وجوبه ذاتيا هذا خلف. واعترض عليه بان ما ذكرتم من ان وجوب وجوده لذاته او لغيره تقسيم خطأ فان هذا التقسيم انما يصح اذا كان وجوب الوجود مما لا يكون له علة وليس كذلك اذ وجوب الوجود عبارة عن انتفاء الحاجة الى العلة وهذا لا يقتضي علة حتى يقال ان علته اما كذا واما كذا والا فيجري مثل هذا في جميع الصفات السلبية بان يقال مثلا ان الواجب تعالى ليس بجسم فكونه ليس

بجسم اما ان يكون لذاته فلا يتصور ان يكون غيره لا جسما والا ان يكون لغيره فيحتاج الواجب في صفته الى غيره وهو محال وان عنيتم بوجوب الوجود صفاتا بتالواجب الوجود فهو غير مفهوم في نفسه فعليكم ببيانه حتى نتكلم عليه ‹ ونحن نقول على تقدير تسليم صحة التقسيم نختار ان وجوب الوجود لذاته قوله فلا يكون لغيره ممنوع فان وجوب الوجود كما اعترف به المستدل مفهوم كلي فجاز ان يكون له فردان واكثر يكون بعضها معلولا لشئ وآخر لآخر نعم معلول هذا الخصوصه لا يجوز ان يكون معلولا لآخر فهذه الادلة ليس شئ منها تام الدلالة على المطلوب وانى ظفرنا بشئ من قبيلهم في هذا المطلوب الجليل الذى هو من اعظم المسائل الالهية شيأ تاما يستحق ان يسمى برهانا ويفيد للناظر فيه بتامل اذا نظر الى اصولهم لا يظهر امتناع ان يكون شيئان واكثر كل منها مستغن على الاطلاق عن غيره متميز عما عداه بذاته لا تكون له شركة مع شئ في وصف ثبوتي بل في الاعتبارات الصرفة والسلوب المحضة وانما يتبين التوحيد على طريقة اهل الحق بالبراهين العقلية والبينات النقلية القطعية ولولا خوف الاطالة والخروج عما شرطنا عليه في هذا الكتاب من قصر الكلام على المناظرة مع الفلاسفة فيما اورد وامن الاستدلالات على المطالب الاعتقادية لاوردنا بعض تلك البراهين ليتضح لطالب الحق تفاوت بين الطريقين والتفاضل بين الفريقين زيادة الاتضاح لكنا عولنا في هذا على مافصل في الكتب الاسلامية والله ولي الهداية *

البحث السادس اتصاف الله تعالى بالصفات السلبية

انه ليس بجسم ولا جسمانى ولا في زمان ولا في مكان ولا في جهة ولا محل وبالصفات مثل الاول والآخر والخالق والرازق والقابض والباسط وغير ذلك وانما الخلاف في اتصافه بالصفات الثبوتية الذاتية كالعلم والقدرة والارادة وغيرها فذهب اهل الحق الى جوازه بل الى وقوعه على خلاف بينهم في كمية تلك الصفات ونفاها الفلاسفة واهل البدع والاهواء من المليين سوى ان للفلاسفة كلمات عجيبة في علمه تعالى نذكرها ان شاء الله تعالى بعد ولا اشتغال لنا هنا باقوال اهل البدع فاما الفلاسفة فيطلقون عليه تعالى اسماء الصفات فيقولون هو موجود حي قديم باقٍ قادر مريد الى غير ذلك لكنهم لا يريدون بها ما يفهم منها لغة وعرفا بل يؤولونها بانه موجود بوجود هو عين ذاته ومعنى كونه قديما وباقيا ان وجوده ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا به فهما راجعان الى الصفات السلبية وكذا البواقي فان المراد بها لوازمها السلبية مثلا معنى كونه حيا انه ليس مثل الجمادات في عدم العلم بالاشياء ومعنى كونه قديرا ومريدا ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن مقدم الشرطية الاولى دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية دائم الانتفاء وبينا ان هذا المنقول لا يوافق مذهبهم المشهور * وربما يقال في وجه تاويل كلامهم ان مرادهم انه ترتب على مجرد ذاته تعالى الآثار التي تترتب فينا على الصفات وبالجملة فلهم على نفي الصفات دليلان مستلزمان بالذات لعدم الجواز وبالواسطة

لعدم الوقوع * احدها * انه لو ثبت له تعالى صفة حقيقية لكانت ممكنة قطعا
اذ لا شبهة في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرها وكل ما هو محتاج
الى غيره فهو ممكن فلا بد لها من فاعل وفاعلها لا يجوز ان يكون غيره تعالى
والا لاحتاج في اتصافه بصفة الى غيره وهو محال فيكون فاعلها ذاته تعالى
فيلزم ان تكون ذاته تعالى الواحدة من جميع الوجوه فاعلة وقابلة لهذه
الصفة ولا يجوز ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد
بوجهين * الاول * انه يصدر عنه حينئذ الفعل والقبول معا فيصدر عن
الواحد الحقيقي امران وقد مر انه ممتنع * والاعتراض مما مر بالامر يد
عليه من وجوه الفساد فيما ذكره من الدليل على هذا مع ان شيأ آخر
وهو انه لو تم ما ذكر لزم امتناع كون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر ولم
يقل به احد * الثاني * ان اجتماع فاعلية شيء وقابليته في واحد يستلزم
اجتماع المتنافيين وهما وجوب حصول ذلك الشيء لذلك الواحد وعدم
وجوب حصوله له وذلك لان نسبة الفاعلية تقتضي وجوب حصول
المفعول ونسبة القابلية تقتضي لمكان حصول المقبول الامكان الخاص
ووجوب حصول المعنيين المتنافيين وتنافي اللوازم ملزوم تنافي الملزومات
فثبت امتناع اجتماع نسبتي الفاعلية والقابلية بين شيئين معينين فثبت امتناع
ملزومه وهو ثبوت صفة حقيقية لله تعالى زائدة وهو المطلوب * والاعتراض
عليه * من وجوه * الاول * ان المحوج الى المؤثر عندنا هو الحدوث
لا الامكان والنزاع انما هو في صفات قديمة فليس لها فاعل ولا يلزم ما ذكرتم

* الثاني * ان قولكم ان نسبة الفاعل تقتضي وجوب حصول المفعول ان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالفعل كما هو عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع تقتضي ذلك فهو مسلم لكن نسبة القابلية ايضا كذلك فانه اذا اجتمع جميع الشرائط وارتفعت موانعه وصار القبول بالفعل وجب حصول المقبول قطعا * وان اردتم به ان نسبة الفاعلية بالقوة كما هو عند وجود الفاعل مع انتفاء بعض الشرايط تقتضي ذلك بخلاف نسبة القابلية بالقوة فهو ممنوع فلا فرق بين النسبتين في اقتضاء الوجوب وعدمه فلا تنافي بينهما اصلا * وقد اجيب عن هذا * بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد من الفاعل فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم الوجوب وامتناعه من تلك الجهة * وفيه نظر * لانه ان اراد ان المفعول اذا كان مما يجب ان يكون محل قابل له كما هو بمحل النزاع له ففاعله قد يكون وحده في بعض الصور مستقلا موجباله فهو ممنوع اذ لابد من القابل * وان اراد ان المفعول اذا لم يكن كذلك ففاعله يجوز ان يكون مستقلا بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم من هذا تناف في محل النزاع اذ الاستقلال لشئ من الفاعلية والقابلية بالايجاب بالنسبة الى المفعول والمقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى شئ واحد * الثالث * انا لا نسلم ان نسبة القبول تقتضي الامكان الخاص المنافي للوجوب بل الامكان العام المحتمل

للوجوب فان كثيرا من المقبولات مما تجب لقابلها ولا يجوز انفكاكها عنه كصورة كل فلك لهيولاه وشكل كل فلك له عند كم وحرارة النار ورطوبة الماء لهما فلا يلزم تناف * وقد اجيب عنه * بان الامكان العام محتمل للامكان الخاص وكذلك يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود قابله وح يتم الدليل * وفيه نظر * لان هذا الوتم لزم ان يمتنع اجتماع شئ مع ماينا في قسما منه كان يقال لا يجوز ان يجتمع كون الشئ ابيض مع كونه ماشيا لان كونه ماشيا يحتمل ان يكون اسود * والحاصل انك ان اردت بكون الامكان العام محتملا للامكان الخاص احتماله في محل النزاع فهو ممنوع وان اردت احتماله له في الجملة فلا يلزم منه تناف * وقد اعترض على الدليل * بانه لا يمتنع ان يكون للشئ البسيط الى شئ آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب له ذلك الشئ الآخر من جهة ولا يجب له من جهة اخرى * وهو مدفوع بانه لا يعقل ان يكون شئ واجبا لشئ في نفس الامر وغير واجب له فيها سواء كانا من جهتين او من جهة واحدة * نعم يجوز ان تقتضي جهة شئ وجوب شئ آخر له ولا تقتضي الجهة الاخرى وجوبه له فاما ان تقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء العدم بين وعلى هذا فيمكن ايراد نقض اجمالي على الدليل بانه لو تم لزم امتناع ان يكون شئ فاعلا لقبول شئ آخر اذ فاعلية الاول له تقتضي وجوبه للثاني وقابلية الثاني له تقتضي امكانه

الخاص به فيلزم ان يكون واجبا لهو غير واجب له وثانيهما انه لا يجوز ان تكون له صفة لا تكون صفة كمال بلا خفاء و لا خلاف فلو كانت له صفة زائدة لكانت صفة كمال فتكون ذاته تعالى بدونها ناقصة مستكملة بغيرها الذى هو الصفة الزائدة و هذا محال وو الاعتراض عليه ان المحال ان يحتاج في كمالاته الى غيره مستفيدا لها عنه و اما اذا كانت ذاته كافية فى تلك الكمالات مستلزمة لها بحيث لا يتصور انفكاكها عنها فلا نسلم استحالته هذا عين مدعانا و هو غاية الكمال اذ معنى كمال الشئ ان يحصل له ما يلائمه و ينبغى له و تترتب عليه مصلحة و حكمة و غايته ان تكون ذاته كافية فيه غير محتاجة في حصوله لها الى غيرها ولا ممكنة الانفكاك عنها و قولكم لو كان كذا لكانت الذات بدونها ناقصة لا يفيد شيئا لان كون ذاته تعالى بدون تلك الصفات محال فلا ضرر في ان يستلزم محالا آخر و لو كان المراد بها مع قطع النظر عن تلك الصفات و اعتبارها مجردة عنها تكون ناقصة فهذا لا حاصل له اذ بقطعك النظر عن الصفات و اعتبارك تجردها عنها لا يلزم تجردها عنها في نفس الامر و ما لم تكن مجردة عنها في نفس الامر لا يلزم نقصان فيها و هو بمنزلة ان يقال لو لم يكن لها الكمال لكانت ناقصة و لا حاصل لهذا و قد يذكر لبيان امتناع ان تكون له تعالى صفة زائدة وجهان آخران احدهما انه لو كانت له صفة زائدة لزم التكثر اي الذات و الصفة في الواجب بالذات و هو ممتنع لوجوب ان يكون الواجب واحدا من جميع الوجوه و ثانيهما و هو الزامى انه لو كانت له صفة زائدة فلا شك انه لا يجوز ان تكون ذاته او صفته محتاجة

الى ماهو منفصل عنه فحينئذ لايخلو اماان يستغنى كل من الذات و الصفة عن
الاخرى فيلزم تعدد الواجب بالذات و هو ما بينا امتناعه و اماان يفتقر
كل منهما الى الاخرى فلايكون الواجب واجبا و استحالته غنية عن البيان
او تكون احداهما محتاجة الى الاخرى دون العكس فتكون احداهما ممكنة ولستم
قائلين به اذ من كلامكم ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته والوجهان
في غاية السقوط * اما الاول * فلظهور المنع على مقدماته اذ امتناع هذا التكثر
و وجوب كون الواجب واحدا بالنسبة الى هذا التكثر ممنوعان * واما الثاني *
فلما عرفت من ان دلائلهم على امتناع تعدد الواجب ما تمت فلم يثبت بالنظر
اليها امتناع تعدد الواجب حتى يتم بناء هذا المطلوب عليه و ايضا نحن نسلم
ان الصفة مفتقرة الى الذات و انها ليست بواجبة بذاتها بل ممكنة وما وقع في
كلام البعض من ان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى و صفاته فليس
المراد منه ان صفاته تعالى واجبة لذاتها بل انها واجبة لذاته يعني غير مفتقرة
الى غير ذاته تعالى لا ان ذاته فاعلة لها حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات
بالنسبة الى صفاته دون سائر الموجودات او يلزم التخصيص في العلل العقلية
فيرد انه بعيد جدا بل غير صحيح اصلا و انما فسرنا كلامه بهذا لامر غير مرة ان علة
الافتقار الى المؤثر عندهم الحدوث لا الامكان و صفاته تعالى ليست بحادثة
فلايكون لها فاعل و تشعر بهذا عبارته ايضا حيث لايجوز ان يفهم منها ان ذاته
تعالى فاعلة لذاته بل انها غير مفتقرة الى غيرها والعبارة غير فارقة بين الذات
والصفات في نسبة وجوبها الى الذات بحرف اللام فتأمل * واعلم * ان اباعلي قدر

في كتابه الاشارات ان الواجب الاول يعقل كل شئ وان الصور العقلية
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض وانكر بالغا على من توهم ذلك الاتحاد
وحكم بانها صور متباينه متقررة في ذات العاقل فلزمه ان لا يكون الاول
الواجب واحدا من كل الوجوه بل يكون مشتملا على كثرة فالتزمه
نصا صريحا وقال لا محذور في ذلك لان الدليل انما دل على تنزه ذات الله
تعالى عن التكثر والكثرة الحاصلة بسبب عقله للاشياء كثرة في لوازم
ذاته ومعلولاتها وهي مترتبة على الذات ترتب المعلول على علته وكثرة
المعلولات واللوازم لا تنافي وحدة علتها الملزومة لها سواء كانت متقررة
في ذات العلة او مباينة لها لانها متأخرة عن حقيقة ذاتها لا مقومة لها
فالاول الواجب تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وسبب
ذلك كثرة اسمائه تعالى لكن لا تاثير لذلك في تكثر ذاته تعالى ولا تنافي في
لوحدته * هذا محصل كلامه * ولا يخفى عليك * ان هذا هدم منه لكثير
من اصولهم وقواعدهم المقررة عندهم المشهورة فيما بينهم * مثل ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد * وان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد
وذاك لانه اعترف بان الصور العقلية التي هي متكثرة حاصلة لذات
الاول متقررة فيها وحكم بانها معلولاتها فاذا انه فاعلة للاشياء الكثيرة وقابلة
ايضا لها وهذان اصلان كبيران من امهات اصولهم التي يبنون عليها كثيرا من
احكامهم . ومثل انه تعالى غير متصف ولا جائز الاتصاف بصفات غير اضافية
ولا سلبية فانه صرح باتصافه بالعلم الذي هو صفة حقيقية على ما اختاره ههنا

و لزم منه تجويز عدم اتصافه تعالى بغير العلم من الصفات الحقيقية ان سلم ان
ليس في كلامه دلالة على اتصافه بها ، و مثل ان معلوله الاول مباين له وهو
عقل قائم بنفسه كما هو المشهور بينهم وذلك لانه فهم من كلامه ان اول معلولاته
الصور العقلية القائمة به الى غير ذلك مما هو مشهور من مذهبهم و انما التزم
هذا لانه رأى استحالة ما ارتكبه من تقدمه من الفلاسفة مثل ماقال به
قدماؤهم من نفي العلم مطلقا عنه تعالى وما اشنع و ابعد من ان يدعي مخلوق لنفسه
الاحاطة علما بجلائل الملك و دقائقه واسرار الملكوت و حقائقه بفكره ورأيه
على ما هو شان الفلاسفة و يسلب العلم بشيئ من الاشياء عن خالقه العليم
الحكيم الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الارض ويجعله
انزل مرتبة من الحيوانات العجم التى تعلم كثيرا من الاشياء بل بمنزلة جماد
لاشعور له بشيئ تعالى الله عما يقول الجاهلون علوا كبيرا ، و مثل ماقال بـه
افلاطون من قيام الصور العقلية و استحالة هذا ايضا بينة و قد اعتنى ابو على
في الاشارات و غيره بالرد عليهم و قال في كتابه المسمى بكتاب (المبدأ
و المعاد) من ان النفس اذا عقلت شيأ اتحدت بالعقول فهو بناء على انه وضع
ذلك الكتاب لتقرير مذهب المشائين لا لبيان ماهو المختار عنده كما ذكره في
اول هذا الكتاب و للغفلة عن هذا يتوهم ان مختاره في ذلك الكتاب يخالف
ما اختاره في الاشارات و غيره وانما ارتكب هؤلاء هذه الامور المستحيلة
لئلا يلزمهم ما الزم ابا على من الحق الذى انطقه الله تعالى به مخالفا لقواعد
مذهبهم و العجب من ابى على مع ذكائه الذى في اوهام اقوام انه لا يعدل

بهذه كلها كيف يتاتى منه ان يشتغل باثبات تلك القواعد بدلائل وحجج يسميها براهين قاطعة وبعد ذلك يحكم بالحجة ايضا بابطالها ينقضها ويهدمها كل ذلك في كتاب واحد وهل هذا منه وما وقع من غيره من المخالفات في آرائهم ومناقضة بعضهم بعضا ورد خلفهم على سلفهم كثيرا مثل ماسمعت الآن الادليلا على تزلزلهم فيما يقولون وعدم وثوق لهم بما يستدلون والافان كان مااورده السلف من الدلائل قطعية فاما ان لم يفهمها الخلف الرادون عليهم فلذلك انكروها وخالفوها فيكونوا اغبياء لااذكياء اوفهموها وعرفوا قطعيتها وحقية نتائجها ولكن انكروها عنادا فيكونوا سفهاء لاحكماء وعلى كل تقدير لايبقى وثوق بكلام احد منهم اما الخلف فلاتهامهم بالجهل او العناد فكلام احد منهم لايوثق به واما السلف فلان الناقلين لكلامهم اليناهم هؤلاء المتهمون الغير الموثوق بعقلهم وليت شعرى ما بال اقوام يرون ويسمعون ماذكرناثم يعتقدون ان كل ماصدر عنهم عين اليقين والحق المبين خصوصا ابا علي الذى يكذب نفسه هذا التكذيب الصريح الذى اوردناه ولا ينفك عن مثل ما وقع له اواعظم منه كل من تصدى للاحاطة بالامور الالهية بمجرد العقل والرأي من غير استعانة باقوال الانبياء المبعوثين للهداية عصمنا الله تعالى فى سلوك طريقة معرفته عن الغواية *

﴿ المبحث السابع انه تعالى هل يجوز ان يكون له تركب من اجزاء عقلية اولا ﴾

لاخفاء في ان الموجودات الخارجية كل واحد منها متميز عن كل ما عداه ومباين له وان بينها مشاركات بوجوه على مراتب متفاوتة في العموم والخصوص

فبعض وجوه المشاركة شامل للكل كالوجود والوجوب ونحوهما وبعضها لاقل واقل وان مابه المشاركة غيرمابه التميزوان وجوه المشاركة الغير الشاملة للكل فهي من قبيل ما به التميز من وجه ثم ان ما به يتميز الموجود عن جميع ماعداه ويسمى تعينا لايمكن ان يكون خارجا عن حقيقته الموجودة والا كان هو في حد ذاته غير متميز عن غيره وهذا غير معقول فهو اما نفس حقيقة من غير ان تكون له ماهية كلية ينضم اليها شئ آخر به يتميز فرد منها عما يشاركه فيها واما امر آخر داخل في حقيقته الموجودة وعارض لماهيته الكلية وهذا على قسمين. احدهما. ان تكون تلك الماهية مقتضية مستلزمة لتعين فرد مخصوص وحينئذ يجب ان تكون هذه الماهية منحصرة في هذا الفرد والا لزم تخلف المعلول عن علته واللازم عن ملزومه اذ لا يتصور ان يتحقق مابه يتميز هذا الفرد عن كل ماعداه في فرد آخر وذلك كما في العقول على رأيهم فان كلا منها نوعه منحصر في فرده. وثانيها * ان لا تكون تلك الماهية مستلزمة لتعين فرد مخصوص فما يجوز تعدد افرادها ومابه المشاركة بين الكل فهو خارج عن ماهية افراده اذ ليس ولايمكن ذاتي مشترك بين الواجب والممكن الجوهر والعرض * وهو العرض العام ان كان محمولا ومبدأه ان كان غير محمول وكذا في الاقسام الاربعة الآتية واما مابه المشاركة بين البعض فيجوز ان يكون ذاتيا لافراده اما تمام حقيقتها او بعضها والاول هو النوع والثاني هو الجنس او الفصل وان يكون عرضيا لها وهو بالقياس الى مايساويه خاصة كالماشي بالنسبة الى

الحيوان او بالقياس الى غامر او جعل عرضا عرض عام كهو بالنسبة الى الانسان والفرس وتفصيل هذه الا تعلم في المنطق فالجنس والفصل جزء ان عقليان للماهية المركبة في العقل كالانسان مثلا فانه ليس في الخارج شئ موجود هو الحيوان الذي هو جنسه وآخر هو الناطق الذي هو فصله يكون مجموعها الانسان والا لامتنع حمل احدهما على الآخر اذ المتميزان بالوجود الخارجي لا يمكن حمل احدهما على الآخر ولو كان بينهما اي اتصال يمكن كيف ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا ولو كان لكل واحد منهما وجود مستقل لما اتحدا ذاتا وهو ظاهر بل في الوجود شئ واحد هو زيد مثلا فاذا تصوره العقل ينتزع منه ماهية كلية من امر مبهم محتمل للانسان والفرس وغيرهما غير مطابق بنفسه لشئ منهما وهو جنسها الذي هو الحيوان وعن امر آخر يحصل الاول ويعينه اي يجعله مطابقا لحقيقة زيد وهو فصلها الذي هو الناطق فيحصل من اجتماعهما فيه حقيقة زيد وهي الانسان فهما جزءان عقليان للانسان لا خارجيان وكذا التعين ايضا جزء عقلي للشخص عند المحققين فليس ان في الخارج موجودا هو النوع مركبا او بسيطا وآخر هو التعين بل الموجود في الخارج واحد هو الفرد فيفصله العقل عند ملاحظته اياه الى ماهية كلية مشتركة بينه وبين ما يماثله والى امر مخصوص به يتميز عما عداه لا ان هناك موجودات متعددة متمايزة في الخارج . والدليل على هذا ما ذكرناه من انها لو كانت متمايزة الوجود في الخارج لامتنع حمل بعضها على بعض وان النوع والجنس والفصل لو كانت باستقلالها موجودات في الخارج لكان كل

منها في ان الواحد الى الممكنة متعددة ومتصفا بصفات متنافية ومشتركا بين كثيرين ومن اجلى البديهيات ان كل ما هو موجود في الخارج فهو في ذاته بحيث لذا الوحظ مع قطع النظر عما عداه كان متعينا غير قابل للاشتراك فيه ٭ ومنهم من ذهب الى ان التعين موجود في الخارج واستدل عليه بانه جزء لهذا المتعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج البتة وقد ظهر جوابه مما قررناه وهو انه ان اراد بقوله انه جزء لهذا المتعين انه جزء له في الخارج فهو ممنوع وان اراد انه جزء في العقل فهو مسلم ولا يفيد المطلوب ٭ اذا تقرر هذا فنقول قالوا ان الواجب تعالى ليس له تركيب عقلي اي ليس بحيث ان امكن تصوره بكنهه حصل منه في العقل جنس وفصل او ماهية كلية وما به امتيازه عن مشاركاته في تلك الماهية ٭ واورد الفلاسفة دليلين ٭ احدهما لنفي التركيب عنه مطلقا اي سواء كان تركيبا خارجيا او عقليا ٭ وثانيهما لنفي التركيب العقلي خاصة الاول ٭ قالوا لو تركب واجب الوجود من اجزاء لكان مسبوقا بها مفتقرا اليها لتاخر كل مركب عن كل جزء من اجزائه وافتقاره اليها وكل مسبوق بشيء مفتقر اليه ممكن ولا شيء من الممكن بواجب الوجود فلو تركب واجب الوجود من اجزاء لم يكن واجب الوجود واللازم باطل فكذا الملزوم وهو المطلوب ٭ والاعتراض عليه ٭ ان المعلوم المسلم ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مفتقرا الى فاعل يفيده الوجود واما انه لا يجوز افتقاره الى الجزء

فهو غير بديهي فلا بدله من برهان يقين يتبين به استحالة ان تكون له اجزاء
واجبة غير مفتقرة الى فاعل واذا لم تكن الاجزاء مفتقرة الى الفاعل لم يكن
المركب مفتقرا الى الفاعل ضرورة فلا يكون التركيب على الاطلاق
مستلزما للامكان ومنافيا للوجوب * فان قيل * ان كان شئ من اجزائه
ممكنا يكون لا محالة مفتقرا الى فاعل فيكون المركب مفتقرا الى ذلك
الفاعل لان المفتقر الى المفتقر الى الشئ مفتقر الى ذلك الشئ وان
لم يكن شئ من اجزائه ممكنا لزم تعدد الواجب لذاته وقد مر استحالته * قلنا *
قد مر ايضا وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من ادلة استحالة تعدد
الواجب فلا يتم ما كان مبتنى عليها وليس لاثبات واجب الوجود دليل
يعول عليه الا الاستحالة وهي لا تقتضى الا انتهاء الممكنات الى موجود لا يفتقر
الى علة سواء كانت له اجزاء اولا وانتهاء المركبات الى اجزاء بسيطة
لا اجزاء لها والا لزم التسلسل في الاجزاء وهو ايضا محال ولم يذكروا
دليلا يعول عليه على ان الواجب يستحيل تركبه ولو قالوا نحن نصطلح على
ان الواجب مالا يفتقر في وجوده الى غيره اصلا فلا يكون المركب
واجب الوجود لافتقاره الى جزئه الذى هو غيره فلا مشاحة معهم
لكنه لا يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول اعنى الموجد الاول للعالم اجزاء
عقلية او خارجية كما هو المدعى ولو سلم امتناع تركبه من الاجزاء
الخارجية فلا نسلم امتناعه من الاجزاء العقلية فان وجوبه انما هو بالنسبة
الى وجوده الخارجي لا الى وجوده العقلي كيف ومحل هذا الوجود



وهو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الممكن ممكنا والحال فيه واجبا
• فان قيل • لا تكون الاجزاء العقلية الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية
فثبوت الاجزاء العقلية مستلزم لثبوت الاجزاء الخارجية وقد سلمتم امتناعه
• قلنا • هذا الحصر ممنوع فانا نجوز ان تكون للبسائط الخارجية ماهيات
مركبة في العقل والبداهة لا تأبي عن ذلك ولا برهان عليه • الثاني •
اى الدليل الدال على نفي التركيب العقلي عن الواجب تعالى انه لا يشارك شيئا من
الاشياء ماهية وذلك لان حقيقة كل شيء سواه تقتضي الامكان وحقيقته
تعالى تقتضي الوجوب والامكان والوجوب متنافيان وتنافي اللوازم دليل
على تنافي الملزومات فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ما يميزه عن المشاركات الجنسية
وهو الفصل او النوعية وهو الذي سميناه التعين اذ الاحتياج الى احد
هذين انما يكون عند المشاركة على احد الوجهين وهذا مبني على ان الفصل
لا يكون الا لتميز الماهية عن مشاركاتها الجنسية وان تحقق الفصل للشيء مستلزم
لتحقق الجنس له فاما اذا جوز ان تكون ماهية مركبة من امرين متساويين
ويكون كل منهما فصلا لها يميزها عما يشاركها في الوجود فلا يلزم من عدم
مشاركة الواجب لشيء من الاشياء في جنس عدم احتياجه الى فصل حتى
يلزم عدم التركيب العقلي لكنهم يوردون الدليل على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فبنوا الكلام هنا على هذا • وقد تقرر وجه عدم
المشاركة بان حقيقة الواجب هي الوجود الواجب لا غير كما سياتي بيانه

وليست حقيقة شيء مما سواه هي الوجود اذ كل منها ممكن الوجود ولو كانت حقيقة شيء منها هي الوجود لكان واجب الوجود لان ثبوت الشيء لنفسه واجب . ويرد على هذا انه مبني على ان حقيقة الواجب هي الوجود فقط وسيأتي الكلام عليه وعلى الوجهين معا انهما على تقدير تمامهما لا يوجبان الا ان تكون حقيقته تعالى مباينة لحقيقة كل ما سواه . فاما ان ليس لحقيقته جزء مشترك بينها وبين غيرها فلا يلزم من هذين التقريرين الا ان يرجع الى الدليل الاول الدال على انه لا يجوز ان يكون لواجب الوجود جزء اصلا لا مشتركا ولا مساويا فيكون هذا الدليل ضايعا مع انه قد عرف عدم تمام الدليل على هذا المطلوب ولهذا قال بعضهم ذلك الدليل مخصوص بنفي التركيب الخارجي . فان قيل . ثبت بالبرهان ان الوجود بسيط لا جزء له لا عقلا ولا خارجا وحقيقة الواجب هي الوجود لا غير فثبت انه لا جزء له مشترك فهذا الايراد عن التقرير الثاني ساقط . قلنا . هات ما تزعمه برهانا حتى نسمعها عليه ثم انه على تقدير تمامه فهذا دليل آخر مستقل على نفي التركيب عنه تعالى لا اتمام لذلك التقرير اذ على هذا التقرير يكون سائر المقدمات المذكورة فيه لغوا . وقد عورض دليل المقدمة القائلة ان الواجب لا يشارك شيئا من الاشياء في الحقيقة بان الواجب يشارك ساير الحقايق في الوجود فكيف لا يشارك شيأ منها في الحقيقة . واجيب بان الوجود ليس ذاتيا لشيء من الممكنات اى ليس ماهية منها ولا جزء منها بل هو عارض لها فلا يلزم من مشاركة الواجب لها في الوجود مشاركته لها ولا شيء منها في الحقيقة سواء كان حقيقة

الواجب هي نفس الوجود او معروضة له * وقد يقال * في المعارضة ان حقيقة الواجب ليست الا الوجود الخاص الواجب فهو مشارك للوجودات الخاصة الممكنة في الوجود وهذه مشاركة في الحقيقة . وذكر صاحب المحاكمات لهذا جوابين * احدهما ان الوجود الخاص للممكن ليس ماهية له ولا جزؤها بل عارض له فيكون قائم الغير والوجود الواجب قايم الذات ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في الحقيقة والماهية * وثانيهما ان مشاركة الوجود الواجب للوجودات الممكنة ليست مشاركة في الماهية ولا جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة . وفيه نظر . لان جوابه الاول بالنظر الى ظاهره ليس الا معارضة لدليل المعارض اذ لا يفيد الا ان الواجب لا يصح ان يشارك شيئا من الممكنات في الحقيقة وليس فيه ابطال لشيء من مقدمات دليل المعارض ولا منع له حينئذ فلا فائدة في الجواب لانه افاد انتفاء المشاركة بين وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ودليل المعارض افاد ثبوت المشاركة فتعارضا فتساقطا وليس مطلوب المعارض الا هذا فلا يتم جواب المعارضة الا بابطال احدى مقدماتها ولا اقل من المنع فهو لا يتم لا بما ذكر في الجواب الثاني من كون الوجود غير ذاتي للوجودات الخاصة فلا يكون وجها آخر في الجواب مقابلا للوجه الثاني بل الظاهر ان مجموعهما جواب واحد لان ما ذكر في الوجه الثاني من ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة مجرد ادعاء لم يذكر له بيان فلا يبطل به ما ادعاه المعارض من ان مشاركة الوجودات

ا[illegible] [illegible]ود مشاركة في الحقيقة وهو وان كان متضمنا المنع مما ادعاه
[illegible] والمنع كاف في جواب المعارضة لان المعارض مستدل لكن لا شبهة
[illegible] ابطال بعض مقدماتها اقوى في الجواب فالاولى ان يورد دليل على
ان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة ليبطل به ما ادعاه المعارض من
ان المشاركة في الوجود مشاركة في الحقيقة ومن اداته ما ذكر في الوجه
الاول فباجتماعهما يحصل جواب تام دافع للمعارضة * وقد عورض اصل
الدليل الدال على ان الواجب ليس له جنس وفصل وتعين زائد على ذاته
بوجه الزامي وهو انكم قائلون بان الجوهر جنس لما تحته وتفسرونه بانه
الموجود لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في الواجب فوجب ان يكون الجوهر
جنساله فلزم ان يكون له فصل وتعين اذ لابد لكل موجود له جنس من فصل
يميزه عن مشاركاته الجنسية وتعين يميزه عن مشاركاته النوعية * اجيب * بان
ليس معنى الموجود لا في موضوع الذي ذكر في رسم الجوهر الموجود بالفعل
بل المعنى انه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهذا لا يصدق على
الواجب لانه يقتضي ان يكون للشئ ماهية ووجود وراءها ولا ماهية
للواجب سوى الوجود والدليل على ان ليس معنى الموجود هنا الموجود
بالفعل امران * احدهما * انه لو كان كذلك لزم امتناع تخلف التصديق بكون
الشئ موجودا عن التصديق بكونه جوهرا واللازم باطل فانا نصدق
كثيرا بان زيد امثلا في ذاته جوهر ولم نعرف بعد انه موجود فضلا عن
ان نعرف انه موجود مقيد * وفيه نظر * لان قولنا زيد جوهر من الاحكام

الايجابية وكل حكم ايجابي كما تقرر صدقه موقوف على وجود الموضوع بالفعل لان المعدوم كل شيء عنه مسلوب حتى هو عن نفسه والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى يكون وجوده الذهني كافيا في ثبوتها بل هي مما يتصف به الشيء في الخارج سواء كانت في نفسها موجودة خارجية او لا فالتصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه حينئذ انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا * وثانيهما - ان المفروض ان الجوهر ذاتى لما تحته وثبوت ذاتى الشيء لا تكون له علة والموجودية بالفعل في الممكنات لا تكون الا لعلة فلا يصح ان تكون ذاتية لها سيما مع قيد سلبي فثبت ان ليس المراد من الموجود المذكور في رسم الجوهر الموجود بالفعل بل ما ذكرنا * قال الامام الرازي * فان قيل لما كان وجود الله تعالى صفة لحقيقته عندكم لم يتم هذا الجواب على قولكم وكيف الجواب عن هذا الاشكال * قلنا * ان كونه تعالى بحيث متى كان موجودا في الاعيان كان لا في موضوع لاحق من لواحق ذاته وذلك لا يصح ان يكون جنسا لا فيه ولا حق غيره وقد اقمنا الدلائل القاطعة على ذلك في سائر كتبنا * هذا كلامه * وفيه نظر * لان المعارض لم يدع ان ما عرف به الجوهر جنس بل ان الجوهر نفسه جنس وقد صرح الامام ايضا في تقرير المعارضة بان الجوهر جنس بالاتفاق ولا يلزم من عدم كون المعرف جنسا عدم كون المعرف جنسا الا اذا كان

المتعرف حيطو طيناليس كذلك بل هو رسم للجوهر كما ذكرنا ولا شبهة انا
اذا عرفنا الحيوان بانه موجود عنصري له قوة الحركة الارادية لا يخرج
بهذا عن كونه جنس الانسان مع ان هذا المعرف خارج عنه ولم يقصد
المعارض من نقل هذا التعريف الا ان يعلم منه ان الجوهر صادق على الله تعالى
لكون معرفه صادقا عليه وكل ما صدق عليه المعرف حدا كان او رسما
وجب ان يصدق عليه المعرّف ولما ثبت ان الجوهر صادق عليه تعالى
لزم ان يكون جنسا له . لا يقال . فهم على ان الجوهر جنس لما صدق عليه
فليس جواب هذا الا منع صدق المعرف عليه تعالى او منع ذلك الاتفاق
ولا يفيد ان المعرف ليس ذاتيا وجنسا ويمكن ان يقال هذا التعريف ليس
بصادق عليه تعالى على قولهم لان قولنا ماهية اذا وجدت كانت كذا
مشعر بامكان عدم الوجود فلا يصدق على واجب الوجود لكن في اعتبار
مثل هذا الاشعار في التعريفات بعد فليس الجواب من قبلهم الا منع ذلك
الاتفاق ويترتب على عدم الجنس والفصل له تعالى امتناع معرفته بالحد
اذ هو لا يكون الا مركبا من الجنس والفصل فيمتنع معرفته تعالى بالكنه اذ ما
لا يكون بديهيا فطريق معرفته بالكنه ليس الا الحد ومعلوم ان العلم بكنه ذات
الله تعالى ليس بديهيا . وقد يقال ان غير الحد ليس طريقا للمعرفة النظري
بالكنه بمعنى انه ليس مستلزما لها ولكن لا امتناع في ان ينتقل ذهن بطريق
الاتفاق من خواص الشيء الى كنهه وما دل دليل على هذا الامتناع ولا
على امتناع ان يتجلى الله تعالى على قلب عبد من عباده المؤمنين المتحلين بصفاء

القلوب المتجافين عن كدو رات الذنوب و علم هذا عند الله تعالى *

* المبحث الثامن انه تعالى هل له ماهية غير الوجود ام لا *

اثبتها المليون سوى ابي الحسن الاشعرى و اتباعه و منعها الفلاسفة وذهبوا الى ان ذاته تعالى ليست الا وجودا مجردا قائما بنفسه منزها عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات * و احتجوا عليه بانه لو كانت له ماهية و وجود غيرها لكان قائما بها قطعا و الا لم يكن الواجب تعالى موجودا فيكون الوجود صفة له وهو ممتنع لما بينا من امتناع صفات زائدة له تعالى مع وجهين آخرين مختصين بهذا المقام * احدهما * ان وجوده على هذا التقدير يكون ممكنا لاحتياجه الى الماهية فبالنظر الى ذاته يكون جائز الزوال فلا يكون الواجب واجبا * وثانيهما * وهو العمدة في هذا الباب انه يلزم منه ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود و ان تكون موجودة بوجودين و هما ضروريا الاستحالة مع انه ان كان الوجود السابق عين الذات ثبت المدعى و الا انتقل الكلام اليه حتى يتسلسل * وجه اللزوم ان الوجود على هذا التقدير ممكن كما ذكرنا آنفا فلا بد له من علة و علته لا تجوز ان تكون غير تلك الماهية لما ذكرنا في مبحث الصفات و كل صفة علة متقدمة على معلولها بالوجود بالضرورة و لانه لو لم يكن كذلك لانسد باب اثبات وجود الصانع اذ ليس لنا دليل عليه الا ان وجود هذه الممكنات محتاج الى علة فلو جاز ان لا تكون العلة موجودة لم يثبت المطلوب فلزم ان تكون تلك الماهية موجودة قبل كونها موجودة و لا يمكن تخلف المعلول عن

علته البلية فلزم ان تكون موجودة بعد كونها موجودة فتكون موجودة بوجودين كما ذكرنا والاعتراض على ما بنوا به امتناع الصفات قد مر هناك فلا حاجة الى اعادته واما على الوجه الاول من الوجهين المختصين بهذا المقام فانه لا يلزم مما ذكرتم عدم كون الواجب واجبا وانما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيته مقتضيه مستقلة للوجود فاما اذا كانت مستقلة بالاقتضاء له فلا يمكن زوال الوجود نظرا اليه نفسه ولا نسميه ممكنا واما على الوجه الثاني فهو انكم ان اردتم باحتياج الوجود على تقدير كونه زائدا على الماهية الى علة احتياجه الى فاعل و مؤثر يعطيه الوجود او يجعل الماهية متصفة به فهو ممنوع اذ اعطاء الوجود للوجود غير معقول و اتصاف الماهية به قديم * وقد بينا من قبل ان التاثير في القديم غير ممكن وان اردتم بعلية الماهية له كونها مقتضية ومستلزمة له فهو مسلم و هو الحق ولكن لا نسلم ان مستلزم الشيء و مقتضيه يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود * و هذا كما تجوزون بل تحكمون بوقوع ان تقتضي ماهية تعينا فتكون منحصرة في فرد و لا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود بل بالذات فقط و كما ان قابل الوجود متقدم عليه بالذات لا بالوجود و ما ذكرتم من الضرورة انما هو في معطي الوجود و المؤثر فيه لا في مقتضيه و مستلزمه و لا يلزم انسداد باب اثبات الصانع لان العالم محتاج الى فاعل يعطيه الوجود كما تقرر فيما تقدم فلا بد ان يكون موجودا ثم انه يلزم مما ذكروا وجوه من الاستحالة * الاول * ان مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه كما اعترفوا

به و زادوه بما ورد و التوضيح وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل
من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم بديهة انه لا يصدق على شئ قائم
بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا يقتضى البتة ان
يكون قائما بشئ ولا يعقل قيامه بنفسه كما ان كل من يتصور معنى المشى والضحك
واللون والسواد وامثال ذلك يعلم بديهة انه لا يحتمل ان يصدق على شئ قائم بنفسه
ولا شك في ذلك وان كان هذا مكابرة لا يتصور وراءها * وهم يقولون ان ذات
الصانع فرد من هذا المفهوم قائم بنفسه بل قيوم قيم لغيره * الثانى * انه يلزم ان لا يكون
الواجب تعالى موجودا حقيقة اذ معنى الموجود ما يتصف بالوجود وعلى
ما ذكروه هو نفس الوجود لا المتصف بالوجود وهم يجيبون عن هذا
بان كونه عين الوجود لا ينافي كونه موجودا فان كل شئ سوى الوجود
محتاج في كونه موجودا الى غيره الذى هو الوجود والوجود في كونه
موجودا لا يحتاج الى شئ آخر فكل ما سوى الوجود موجود بالوجود
والوجود موجود بنفسه وهذا كما ان كل ما هو غير الضوء مضئ بغيره
الذى هو الضوء والضوء مضئ بنفسه لا بغيره وليس بشئ آخر ومن البديهى
انه يمتنع اتصاف الشئ بنفسه حقيقة * وما يقال * من ان الوجود واجب
والبقاء باق والقدم قديم وامثال ذلك فانما هو اعتبار محض يجرى
في بعض الامور الاعتبارية لا في الامور الخارجية ولا في الوجود فان
الوجود وجود في الخارج وفيه لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه
لا مضئ وهذا كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في

نفسها لا بغيرها ولم يصح ان يقال شئ سوى السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشئ بنفسه ¤ فان قيل ¤ نحن نبين عدم منافاة كونه عين الوجود لكونه موجودا بوجود آخر لايلزم منه اتصاف الشئ بنفسه وهو ان ما صدق عليه مطلق الوجود طبايع مختلفة بدليل اختلاف لوازمها فان بعض الوجودات يلزمه التقدم كوجود العلة وبعضها يلزمه التاخر كوجود المعلول وبعضها تلزمه الاولوية كوجود الجوهر وبعضها يلزمه عدم الاولوية كوجود العرض وبعضها تلزمه الاشدية كوجود الواجب وبعضها يلزمه الضعف كوجود الممكن بل الجهات الثلاث مجتمعة في هذين الوجودين واختلاف اللوازم وتباينها يدل على اختلاف الملزومات وتباينها ويقال لمثل هذا العام الذى تختلف افراده باحدى هذه الجهات مشكك فعلم ان الوجودات حقائق مختلفة متباينة فلايلزم من كونه تعالى موجودا مع كون وجوده عين ذاته اتصاف الشئ بنفسه لانه يجوز ان يكون الموصوف الذى هو عين الذات حقيقة من تلك الحقائق والصفة حقيقة اخرى منها ¤ قلنا ¤ ان كانت الصفة عين الموصوف لزم اتصاف الشئ بنفسه وان كانت غيره لم يكن وجود الواجب عين ذاته وايضا ان كانت الصفة وجودا ممكنا لزم امكان الواجب وان كان وجوده واجبا لزم تعدد الواجب وهم لا يقولون به ¤ فان قيل ¤ لو لم يكن الوجود موجودا في الخارج لم يتصف به شئ في الخارج فلا يكون شئ

موجودا

موجودا خارجيا . قلنا . لايلزم فان اتصاف شئ بآخر في الخارج يتوقف
على وجود ذلك الشئ في الخارج لا على وجود الآخر فيه فان الشخص
متصف بالعمى في الخارج مع ان العمى ليس موجودا فيه نعم لايمكن هذا ما
لم يكن الشخص موجودا في الخارج و . تحقيق هذا ان الموجود الخارجي مايكون
الخارج ظرفا لثبوته و وجوده لا مايكون ظرفا لنفسه فاذا قلنا مثلا زيد
متصف بالوجود في الخارج فلا يخلو اما ان يكون الخارج ظرفا للوجود اوللاتصاف
به فان كان الاول فلا يكون الوجود موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لنفسه لا لوجوده ويكون زيد موجودا خارجيا لان الخارج وقع ظرفا
لوجوده وان كان الثاني لم يكن الاتصاف موجودا خارجيا ولم يعلم حال الوجود
انه موجود خارجي اولا اذ اتصاف الشئ في الخارج يجوز ان يكون بامر موجود
فيه كالسواد وان يكون بامر معدوم فيه كالعمى ولكن يلزم ان يكون زيد
موجودا في الخارج وان لم يقع الخارج ظرفا لوجوده اذ اتصاف الشئ
في الخارج بآخر وثبوته له سواء كان الآخر امرا وجوديا اوعدميا بدون
وجود ذلك الشئ ممتنع بديهة فعلم ان عدم كون الوجود موجودا
لايستلزم عدم صحة قولنا الشئ متصف بالوجود في الخارج نعم هو مستلزم
لعدم صحة قولنا وجود زيد ثابت في الخارج وايضا عدم كون الاتصاف
موجودا في الخارج مستلزم لعدم صحة قولنا اتصاف الشخص بكذا ثابت
في الخارج لا عدم صحة قولنا هو متصف بكذا في الخارج * الثالث * انه
يلزم ان لايكون الواجب بالذات واجبا بالذات اذ معنى الواجب بالذات

مايقتضي ذاته وجوده فلما كان الوجود عين الذات لايتصور اقتضاؤها له والا يلزم ان تكون متقدمة على نفسها * واجيب عنه * بان الوجود الذي هو عين الذات وجود مخصوص هو فرد مطلق الوجود المشترك بين جميع الوجودات الخاصة للموجودات معروض له فيكون غيره وهذا الفرد مقتض لعارضه الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولهم ان ذاته تقتضي وجوده وليس فيه اقتضاء الشئ لنفسه ولامنافاة لمذهبهم ولا يلزم من هذا ان يكون كل ممكن واجبالذاته بان يقال ان وجوده الخاص يقتضي عارضه الذي هو مطلق الوجود كالوجود الخاص للواجب وذلك لان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء وجوده الخاص مطلق الوجود اقتضاء ذاته ذلك ولا ان يكون كل ممكن واجبا بان يقال انه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فهو شئ يقتضي لذاته وجوده كالوجود الخاص الواجبي بعينه وذلك لان الوجود الخاص للممكن غير مستغن في نفسه عن غيره بل هو محتاج الى علته فيكون عارضه ايضا محتاجا اليها فلا يكون ذلك الوجود لذاته مقتضيا بالاستقلال بل مع علته بخلاف الوجود الخاص الواجبي فانه مستقل باقتضاء الوجود المطلق من غير افتقار الى شئ اصلا * وفيه نظر * اما اولا فلانه لا شبهة لنافي ان المراد بواجب الوجود وممكن الوجود وممتنع الوجود مايكون الوجود محمولا عليه حمل الاشتقاق ايجابا او سلبا لا حمل المواطاة ولا اعم منه فان معنى الممتنع مالا يمكن كونه موجود الا مالا يمكن عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص وكذا معنى

الممكن ما يتساوى كونه موجودا وكونه معدوما لانما يتساوى عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص ولا عروضه له ولا المعنى الاعم المحتمل لهذا فمعنى قولهم الواجب تقتضي ذاته وجوده انه ما يقتضي ذاته كونه موجودا وكيف لا ولا يضاف ايضا مطلق الوجود الى فرد منه كما لا يقال انسان زيد ولا ماشي زيد باعتبار ان هذا المطلق حاصل له اما ذاتيا او عرضيا نعم قد يضاف العام الى الخاص للبيان كما يقال لون السواد لكن المراد هناك اللون الذى هو السواد فيكون المراد بالعام هناك الخاص وتكون الاضافة بمعنى هو هو لا بمعنى هو له كما هو ظاهر معنى الاضافة فيكون بمعنى وجود الشئ الوجود الذى به يكون موجودا الا الوجود الذى يصدق عليه بالمواطاة واما ثانيا فلان عروض مطلق الوجود لوجوده الخاص لا يخلو اما ان يكون في الخارج او في العقل وعلى الاول يلزم انتقاض اصلين كبيرين معتبرين عندهم وهما ما سبق من ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك لان كل عارض لشئ ممكن لاحتياجه الى معروضه سواء كان المعروض واجبا او ممكنا وسواء كان العارض لازما او مفارقا ولهذا بعينه ذهبوا الى ان وجود الواجب عينه فيحتاج الى علة ولا يجوز ان تكون علته غير معروضه لاستحالة احتياج الواجب الى الغير بوجه من الوجوه فيكون فاعلا لعارضه ولا شك ان معروض الشئ قابل له فهذا المعروض فاعل وقابل معا للعارضه واذا كان كذلك فههنا العارض اثر له وقد قالوا صدر عنه العقل الاول فصدر عن الواحد اثنان وبطل ايضا ما قالوا ان المعلول الاول هو العقل لانه لا يعقل ان يكون صدور العقل منه قبل عروض

الوجود له وعلى الثانى يلزم ان لايكون اقتضاؤه لمطلق الوجودلذاته بالاستقلال لاحتياجه حينئذ الى العقل و الى الحصول فيه * و ماذكره بعض الافاضل من وجه الفرق بين وجود الوجب و وجود الممكن على الشق الثانى من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق يعنى في العقل و الممكن ليس كذلك فافترقا لا يغنى هذا عن الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب مقتضيالذاته وجوده من غير افتقار الى شئ اصلا و ان الكلام فيه و لم يحصل مماذكره هذا و لم يظهر الفرق بين الواجب و الممكن فيما هو المطلوب فاي فايدة في بيان الفرق بوجه آخر * فان قيل * نختار ان العروض فى الخارج لكن الخارج ظرف لنفس العروض لا لثبوته فلا يكون العروض موجودا خارجيا و لا يلزم ايضا ان يكون العارض موجودا خارجيا كما ذكر فى هذا المبحث فلا يحتاج شئ منهما الى فاعل و لا يكون العارض اثراله لان احتياج الشئ الى الفاعل انما يكون في وجوده فلا يكون اثر الفاعل الا ماهو موجود افلا ينتقض على هذا التقدير شئ من الاصلين كما ذكر . قلنا . كما ان الممكن في اتصافه بالوجود محتاج الى فاعل كذلك في اتصافه في نفس الامر بكل صفة سواء كانت موجودة خارجية كالسواد او لا كالعمى محتاج اليه فكما ان الجسم لا يصير اسود بدون فاعل كذلك لا يصير اعمى بدونه وهذا بديهى من غير فرق بين ما يكون الصفة موجودة و مالا يكون موجودة بل نقول اثر الفاعل ابدا لا يكون الا اتصاف شئ بشئ فان الصباغ لا يجعل الثوب ثوبا و لا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في نفس الامر لا بمعنى انه يجعل الاتصاف

موجود افيها كما تحققته فليس اثر الفاعل دايما الا ذلك الاتصاف الذي ليس له وجود خارجي اصلا لكن قد يلزمه وجود بان تكون الصفة موجودة وقد لاتكون كما في المتنازع فيه نعم لوكان اتصاف الشئ بالشئ بمجرد اعتبار العقل لا في نفس الامر كاتصاف المقدار بالتجزى لا يحتاج الى فاعل في نفس الامر سوى المعتبر هذا * وقد اعترض الامام الرازى هنا عليهم بوجوه اذا حقق مذهبهم فى هذه المسئلة لايتوجه عليهم شيئ منها اصلا ويعلم مذهبهم من اثناء تقريرنا الكلام في هذا المبحث ولا بأس ان نشير هنا الى حاصله اجمالا فنقول انهم ذهبوا الى ان الوجود مفهوم كلي مشترك بين جميع الموجودات له فرد في كل منها وهذا المفهوم بديهي التصور ويعلمه كل عاقل ممن هو اهل الاكتساب ومن غيره وهو عارض لافراده كالكاتب بالنسبة الى افراده لا كالحيوان والانسان بالنسبة الى افرادهما ويدعون في هذا الحكم ايضا الضرورة وينبهون عليه بانه مقول عليها بالتشكيك كما ذكرنا والمقول على الاشياء لا يجوز ان يكون ذاتيا لشئ منها ويستدلون على هذه المقدمة بما لا حاجة بنا هنا الى نقله وبيان صحته وفساده واما افراده ففي الممكنات عارضة لماهياتها ففي كل ممكن ثلاثة اشياء ماهية وفرد من الوجود عارض لها وحصة منه عارضة لذلك الفرد وفي الواجب فرد غير عارض لماهيته بل هو قائم بنفسه وهو عين الواجب فهنا شيئان فقط فرد من الوجود وحصة منه عارضة لهذا الفرد وتلك الافراد مختلفة بالحقائق كما ان افراد الماشي مختلفة بها فحقيقة وجود الواجب غير حقيقة وجودات الممكنات مباينة لها هذا حاصل

مذهب [illegible] كما زعمتم لزم اما تخلف المعلول عن [illegible] او احتياج الواجب الى غيره وبطلان كل منهما غني عن البيان

[illegible] ... فهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكن من حيث هو وجود اما ان يقتضي لذاته عروضه لماهيته اولا عروضه لها اولا يقتضي لا هذا ولا ذاك وعلى الاول يلزم تخلف مقتضاه عنه في الواجب لانه ليس عارضا فيه لماهيته على زعمكم وعلى الثاني يلزم التخلف في الممكنات لانه عارض لها فيها بالاتفاق وعلى الثالث يلزم ان يكون عدم عروضه لها في الواجب لعلة مغائرة فيلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره * لا يقال * المحتاج الى العلة هو العروض لا عدمه اذ يكفي فيه عدم تلك العلة * لانا نقول * فيحتاج الى ذلك العدم وهو ايضا علة مغائرة ووجه اندفاعه ان المختار هو القسم الثالث ولا يلزم الاحتياج لان عدم العروض انما يقتضيه الوجود المخصوص الواجبي الذي هو حقيقة مخالفة لحقيقة وجود الممكن ولا يلزم من عدم اقتضاء العارض العام للحقائق المختلفة لشيء عدم اقتضاء بعض تلك الحقائق له كما ان الماشي لا يقتضي قابلية الكتابة ولا عدمها مع ان الانسان يقتضيها والفرس يقتضي عدمها بل الامر في الذاتي العام ايضا كذلك كالحيوان بالنسبة الى تلك القابلية من غير فرق * ومنها * انهم اتفقوا على ان العقول البشرية لا يمكن ان تدرك حقيقة ذات الله تعالى واتفقوا على ان وجوده مدرك لهم بل ادعوا فيه الضرورة كما مر وغير المدرك غير المدرك فيمتنع ان يكون وجوده عين ذاته * ووجه اندفاعه ان المدرك هو الوجود المشترك ولا خفاء

ولا خلاف بينهم في ان وجوده تعالى عين ذاته انما هو الوجود الخاص ولم يقل احد منهم بكون ذلك حقيقته فضلا عن وقوعه عن بداهته * ومنها انه لو كان كما ذكرتم لزم ان يكون كل ممكن علة لجميع الممكنات حتى لنفسه ولعلله وان يكون متصفا بجميع صفات الواجب واللازم باطل بالضرورة * وجه اللزوم ان الواجب علة للممكنات ومتصف بالصفات وزعمكم ان الواجب ليس الا الوجود الغير العارض وعدم العروض لا دخل له في علية الممكنات واقتضاء تلك الصفات لان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزأ منها فلم يبق للعلة الا الوجود وحده * والمفروض انه مشترك بين جميع الموجودات فيكون وجود الواجب مساويا لوجود سائر الموجودات في الحقيقة فتكون تلك الوجودات مساوية لوجود الواجب في العلية وفي الاقتران بتلك الصفات بل يلزم ان يكون كل ذرة من ذرات الدنيا موصوفة بحقيقة الباري ولا شك في استحالته * ووجه اندفاعه ان اشتراك مفهوم بين اشياء لا يستلزم ان تكون تلك الاشياء متساوية في الحقيقة وفي لوازمها واحكامها فالمتصف بعلية الممكنات وبتلك الصفات هو الوجود الخاص الواجبي الذي هو حقيقة مخالفة لحقائق وجودات الممكنات فلا يلزم ثبوت لوازمها واحكامها لشيء من تلك الوجودات مع ان قوله العدم لا دخل له في علية الموجودات ممنوع فان عدم المانع من تمام عللها * ومنها * ان من قواعدهم التي بنوا عليها كثيرا من احكامهم ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها ولا تختلف مقتضياتها فنقول الوجود من حيث

هو وجود محض و فاعته سائر العوارض طبيعة واحدة نوعية فلا يجوز
ان تختلف مقتضياتها و اذا كان كذلك فالوجود في حقنا عرض مفتقر الى
المادة فكيف يعقل انقلاب هذا الوجود في حق الله تعالى جوهرا قائما بنفسه
بحيث يكون اقوى الموجودات و اشد هاقيا ما بالنفس * و وجه اندفاعه ان
كونه طبيعة نوعية مما لم تقم عليه شبهة فضلا عن دليل بل عندهم
ان الدليل دل على عدم كونه طبيعة نوعية فلا جنسية و هو كونه مقولا
على افراده بالتشكيك * فان قيل * كلامه هذا مبني على انهم قالوا ان كل
كلي و لو كان عرضا عاما فهو بالقياس الى حقيقة حصصه الموجودة في الافراد
نوع فلا يجوز ان تختلف مقتضياته بالنظر الى حصصه و بذلك يتم مقصوده
لان الوجود اذا كان مشتركا بين الواجب و الممكن كان في وجود كل
منهما حصة منه فيجب ان لا يختلف مقتضى الحصتين فيجوز على كل منهما
ما يجوز على الآخر و يلزم المحذور * قلنا * لا يلزم من عدم جواز اختلاف
مقتضى الحصتين عدم جواز اختلاف مقتضى الفردين لان الحصتين
عارضتان للفردين و لا يلزم توافق المعروض و العارض في اقتضاء شي
و عدم اقتضائه و لزومه و عدم لزومه فهنا الوجود الواجبي الذي هو
فرد من مطلق الوجود يقتضي اتصافه بعلية الممكنات و بسائر الصفات وان
لم تقتض حصة الوجود العارضة له ذلك نعم ان مبنى جميع هذه الاعتراضات
توهمه ان كون مفهوم مشتركا بين افراد يستلزم كون تلك الافراد متساوية
في الحقيقة و ذهوله عما قالوا ان الوجود مقول بالتشكيك و ان المقول

بالتشكيك لايجوز ان تكون افراده متساوية فى الحقيقة بل على تقدير كوله متواطئا ايضا لا يلزم ذلك وهذا منه عجيب جدا* واعلم ان لبعض المشائخ المحققين مقالة في تحقيق ان الوجود عين الواجب ارتضاها بعض الافاضل غاية الارتضاء وجعلها من الحسن والقبول بمكان رفيع واحلها من اللطف والغموض في محل منيع حيث قال لا يدركها الا اولو البصائر والالباب الذين خصوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ولا يعلمها الا الراسخون في العلم لكن اذا نظر فيها نظر الاطلاع على حقيقتها والاحاطة بجملتها لا يظهر منها شئ محصل ولا يثبت بها مطلوب منقح فلنوردها كما ذكرها ذلك الفاضل لنتكلم عليها قال كل مفهوم مغائر للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا وكل مفهوم ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره وكل مفهوم مغائر للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغائرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذى هو موجود بذاته لا بامر مغائر لذاته ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ويكون تعينه بذاته لا بامر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد وانقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا

لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي الجزئي المعرى عن التقيد بغيره
والا لضمامه اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس
معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته
وتلك النسبة على وجوه مختلفة لان الاشياء يتعذر الاطلاع على ماهياتها
فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا * هذا ملخص كلام ذلك المحقق
ثم اورد الفاضل عليه ان الذي يتبادر من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع
الشركة فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد * واجاب عن الاول * بان الكلام
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان
يكون مفهوما كليا وعارضا اعتباريا لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك
في حد ذاته كمفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته * وعن الثاني * بان
الممتنع هو البرهان وما يؤدي اليه لا الاشتهار في السنة الاقوام بمعونة الاوهام
* ونحن نقول * يجب اولا ان يحصل معاني الالفاظ التي يقع الحكم عليها
او بها على الوجه الذي هو مناط الحكم حتى تتبين حقية الاحكام وبطلانها
فمراد ذلك المحقق بلفظ الموجود في قوله كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم
اليه الوجود لم يكن موجودا وقد ثبت بالبرهان ان الوجود موجود ان كان
ما تفهمه العقول يعني المتصف بالوجود حقيقة فهو لا يرضى به ولا يصح ايضا
في الوجود وان كان مراده ما صرح به من بعد انه الشيء الذي له نسبة الى
الوجود فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود اذ نسبة الشيء الى نفسه لا تعقل
الا بمحض الاعتبار فكيف يثبت بالبرهان انه موجود وان كان المراد

معنى آخر لا هذا ولا ذاك فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده * ثم قوله فلا يكون الوجود مفهوما كليا ان اراد به ان الوجود الذى هو عين الواجب وانه لا يتصور عروض هذا الوجود للممكنات فلا نزاع لاحد فى ذلك لكن لا يصح حينئذ تفريع قوله فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود لانه لايجوز ان يكون معنى آخر اعم من هذا الوجود غير موجود في الخارج عارضا للممكنات في نفس الامر يكون هو ماهية الوجود كما ذهب اليه الفلاسفة واعترف به ذلك الفاضل المروج لهذه المقالة وليس في المقدمات السابقة ما ينفي هذا فيكون معنى كون الماهيات الممكنة موجودة ما يتبادر منه اتصافها بالوجود فى نفس الامر * والحاصل انه ان كان لبديهيات العقل من التصورات و التصديقات و لما يلزم منها من النظريات القطعية اعتبار في تحقق الاشياء فهو ببديهته فهم ان للوجود معنى كليا مشتركا بين الموجودات وهو الكون و التحقق و يحكم قطعا بان الممكنات متصفة به فى نفس الامر بحيث لا النسبة اليه اصلا وان لهذا السواد و هذه الحرارة وامثالهما ولمحالها تحققا حقيقة فالموجود مفهوم كلي و معنى كون هذه الاشياء موجودة انها متصفة حقيقة بالوجود لا مجرد ان لهذا نسبة الى الوجود يعنى غير الاتصاف الحقيقي به فكل حكم ينافي شيئا مما ذكر فليس بحق و ان لم يكن لبديهياته و لوازمها اعتبار سقط ما ذكره هذا القائل من اصله لانه بنى الامر على الاستدلال بالبرهان العقلى نعم لبعضهم مقالة اخرى في الوجود يعترف صاحبها بانها خارجة عن طور العقل و انه لا يمكن

الوصول اليها بحيث العقل و د لا ليه ويحكم بان العقل معزول عن ادراكها كالحس عن ادراك المعقولات وهي ان ليس في الواقع لاذات واحدة بلا تركيب فيها اصلا لا تتعدد حقيقة هي الوجود وهي قد انبسطت على هيا كل الموجودات وظهرت فيها فلا يخلو عنها شيء من الاشياء بل هي عينها وحقيقتها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية كالبحر وظهوره في صورة الامواج مع ان ليس هناك الا حقيقة البحر . ويدعى انه لا يظهر هذا الا بالمكاشفة والمشاهدة ونحن نسلم ان العقل معزول بالكلية عن ادراك كثير من الالهيات لكن بمعنى انه لا يفهمها ولا يحكم فيها بشيء واما ان درك نقائضها والحكم بها احكاما بديهية او مترتبة عليها لازمة منها قطعا فلا وقد اورد لتوضيح مراتب الوجود وتبيين المذاهب فيه تمثيل وهو انه لا يخفى ان الاشياء المنيرة لها في كونها منيرة ثلاث مراتب . الاولى . ان يكون نور الشيء مستفادا من غيره كوجه الارض اذا كان مقابلا للشمس فانه ينير بشعاعها وفي هذه المرتبة ثلاثة اشياء وجه الارض والشعاع والشمس التي يستفاد الشعاع منها ولا شك في ان هذه الاشياء متغايرة وان زوال الشعاع عن وجه الارض جائز بل واقع . الثانية . ان يكون نوره مقتضى ذاته كالشمس وفي هذه المرتبة شيئان الشمس والنور وهما متغائران لكن اذا كان النور مقتضى ذاتها كما فرض امتنع انفكاك النور عنها . الثالثة . ان يكون منيرا بذاته لا بنور زائد عليه كالنور فانه لا يخفى على عاقل ان نور الشمس في ذاته ليس بمظلم بل هو منير لا بنور آخر زائد عليه قائم به بل

نفسه وفي هذه المرتبة شئ واحد وهو بنفسه ظاهر على اعين الناس وساير الاشياء انما يظهر عليها بواسطته على حسب قابليا تها ولا مرتبة في الميرية اعلى من هذه المرتبة · اذا تقرر هذا فالوجود ايضا نور معنوي وللاشياء في كونها موجودة ثلاث مراتب · اولاها · ان يكون وجودها مستفادا من غيرها كما هو المشهور في وجود الممكنات وهنا ثلاثة اشياء ذات الممكن والوجود والمبدأ الذي هذا الوجود منه وزوال هذه الوجود عن الموجود به جايز بل واقع · وثانيتها · ان يكون وجود الموجود بحيث يمتنع زواله عنه وهذا حال وجود الواجب على مذهب اكثر المليين · وفي هذه لمرتبة شيئان ذات الواجب والوجود الذي هو مقتضاها · وثالثتها · ان يكون الوجود عين الموجود اى يكون موجودا بنفسه لا بوجود مغائر له وهو حقيقته اذ لا اشتباه في ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم كما ان النور ابعد الاشياء عن الظلمة وكما ان النور منير بنفسه كذلك الوجود موجود بنفسه وفى هذه المرتبة شي واحد هو الوجود موجود بنفسه وسائر الاشياء موجود به على حسب قابليتها ولا مرتبة في الموجودية اعلى من هذه المرتبة لان فى المرتبة الثانية وان امتنع زوال الوجود عن الموجود به لكونه مقتضى ذاته لكن بسبب مغايرته له يمكن تصور الزوال بخلاف المرتبة الثالثة اذ تصور زوال الشئ عن نفسه محال ولا شبهة في ان واجب الوجود يجب ان يكون فى اعلى مراتب الموجودية فيكون عين الوجود كما هو مذهب الفلاسفة والموحدة الصوفية هذا ما قيل

ونحن نقول * قولكم النور ليس بمظلم مسلم ولكن قولكم بل هو منير بنفسه ممنوع فان النور نور لا منير لامتناع اتصاف الشئ بنفسه بديهة بل من محققيهم من صرح بان صور ذلك الاتصاف لاتمكن لان الاتصاف نسبة لاتعقل الا بين متغائرين واذ لاتغائر بين الشئ ونفسه امتنع ان تدرك هناك نسبة قطعا * فقول القائل الوجود موجود او معدوم ليس قضية حقيقية بل مجرد عبارات ليس لها معان محصلة ومفهومات ثابتة عند العقل وما يقال الترديد بين النقيضين حصر عقلي بديهي بل من اجلى البديهيات فمرادهم ان كل مفهوم مغائر لمفهومي نقيضين مخصوصين اذا ردد بينهما كان ذلك حصرا بديهيا صادقا ضرورة وانما لم يحصروا بهذا التقييد لانه المتبادر من قولهم ترديد الشئ بين النقيضين حصر عقلي فلاحاجة الى التصريح به اولا ترى ان ترديد احد النقيضين بين نفسه ونقيضه مما لايتصور فانك اذا قلت الجسم اما ابيض واما ليس بابيض مثلا كان ترديدا مقبولا صحيحا بديهة واما اذا قلت الجسم اما جسم واما ليس جسما واردت بالجسم مفهومه لاماصدق عليه لم يكن ذلك ترديدا بحسب المعنى بل بحسب العبارة فقط هذا ما ذكروا فان صح ثبت ان قولكم النور منير مجرد عبارة ليس لها معنى محصل ولامفهوم ثابت عند العقل وان كنا نقول الحق ان التغاير الاعتباري كاف في امكان تصور النسبة وان الفرق بين قولنا الجسم اما ابيض واما ليس ابيض وقولنا الجسم اما جسم واما ليس جسما بان الاول مفيد دون الثاني لابان الاول صحيح دون الثاني بحكم البديهة لا الشق الاول كما ذكرتم فانه غير معقول وقولكم

الوجود ابعد الاشياء عن العدم ان اردتم به البعد باعتبار صيرورة احدهما وصف الآخر فلا نسلم ان الوجود ابعد الاشياء عن العدم بهذا المعنى بل الوجود بالنسبة الى الحركة و السكون و امثالهما ابعد بالنسبة الى العدم فان شيئا منها لا يتصور ان يصير وصفا له فان احدا لا يتوهم ان الوجود متحرك او ساكن دون العدم فان الحق ان الوجود معدوم و ان اردتم به البعد بمعنى آخر فهو لا يجديكم نفعا والله الموفق * ثم قول ذلك المحقق ان كل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره ممكن على اطلاقه ممنوع فان الممكن هو المحتاج الى غيره الذي هو موجده لا الى غيره الذي هو وجوده * و اجاب الفاضل عنه بانه يندفع بنظر دقيق و هو انه لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره و صار معلولا له موقوفا في ذلك عليه و كل ما هو كذلك فهو ممكن سواء يسمى ذلك الغير وجوده او موجده * وفيه نظر جلي * لان الاعتراض ما كان الا منع المقدمة القائلة ان كل ما هو محتاج الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوده او موجده ممكن فعلى المجيب ان يبرهن عليه و ليس في كلامه ما يصلح لذلك اصلا و ما ذكره اولا من الشرطية فهو مسلم عند المعترض لا نزاع له فيه فلم يرد على اعادة محل النزاع بادنى تغيير في العبارة و ليس الا انا نصطلح على تسمية المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا سواء كان الغير وجوده او موجده فلا مشاحة لكن لا يمكنه اثبات واجب حقا بل الممكن بهذا المعنى لان الدليل كما ذكر سابقا لا يدل الا على ثبوت موجود غير مفتقر في كونه موجودا الى موجد و لا يدل على امتناع انتهاء سلسلة الموجودات الى موجود لم يكن

ولا يجوز ان يقتضى ذاته . فان قال . لا يجوز ان يكون الشيء علة لوجوده كما
تقدم فالاحتياج الى الغير الذى هو وجوده مستلزم للاحتياج الى الغير الذى
هو موجده . قلنا . قد مر ما يرد عليه مع انه كلام آخر لا تعلق له بما ذكره
هاهنا فتكون مقدماته المذكورة ضائعة فوضح ان اندفاع الاعتراض انما هو
بنظر دقيق . واما النظر الدقيق فيتبين به انه وارد وهذا البحث
وان كان خارجا عن مقصود الكتاب لان المشروط فيه اقتصار الكلام على
ما يتعلق بمقالات الفلاسفة لكن تلك المقالة لما كان لها نوع مشاركة
مع ماذهبوا اليه اعنى كون الوجود عين ماهية الواجب وقد تصدى البعض
لترويجها بتهويل العبارات كما هو داب الفلاسفة مما كانت اجنبية جدا من
مقالاتهم اردنا ان يطلع الطالب على حقيقة الحال لئلا يغتر بظاهر المقال

* المبحث التاسع ان الله تعالى ليس بجسم *

اعلم ان القواطع العقلية والنقلية دالة على هذا وليس بين من يعبأ بهم من
المليين والفلاسفة خلاف فيه ولكن الغرض من ايراد هذا المبحث
بيان ضعف ما استدلت الفلاسفة عليه كما في بعض المباحث السابقة
والآتية ايضا وذلك وجوه . الاول . بانه تعالى ليس بجسم لان كل
جسم ممكن والواجب لا يكون ممكنا قطعا * اما الصغرى فلوجهين احدهما
ان كل جسم منقسم الى آخر مقداته وهي ما ينقسم اليها بالانفصال والى
اجزاء معنوية وهو الهيولى والصورة فيكون مركبا وكل مركب ممكن لما مر
وثانيهما ان كل جسم يوجد من نوعه جسما آخر ان كان عنصريا ومن جنسه

ان كان فلكيا اذا لجسم بجنس الجميع و على الاول يلزم ان يكون معلولا وكل معلول ممكن و على التقديرين يلزم ان يكون مركبا لانه يشارك ذلك الجسم في نوعه او جنسه فلا بد ان يمتاز عنه بما يخصه و مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيكون مركبا منهما و كل مركب ممكن وانما قلنا يلزم كونه معلولا على التقدير الاول لان كل موجود لا بد له من تعين يمتاز به عن اغياره بالضرورة فتعينه ان كان نفس حقيقته او مقتضى ماهيته لا يتصور له مشارك فى الماهية و الا يلزم تخلف الشئ عن نفسه او عن مقتضيه التام لان هذا التعين لا يمكن ان يتحقق فى ذلك المشارك و المفروض وجود المشارك فلا يكون تعينه نفس ذاته و لا مقتضى ماهيته فيكون معلولا لغيره فيكون الواجب في تعينه معلولا لغيره و شارحا الاشارات قد ضبط كل منهما من وجه فى تقرير هذا الكلام اما الامام فمن حيث انه جعل المحال اللازم من المشاركة النوعية كون الواجب ماديا لانه تقرر عندهم ان النوع المتعدد الاشخاص لا يكون الاماديا . و يرد عليه ان هذه المقدمات لابطال كون الواجب جسما فلو كانت جهة الابطال لزوم كونه ماديا لضاعت المقدمات اذ الجسم ظاهر كونه مركبا من المادة و الصورة عندهم فلا وجه لبيان لزوم كونه ماديا بتلك المقدمات التى دون اتمامها خرط القتاد واما الشارح الآخر فمن حيث انه جعل المحال اللازم على التقديرين كون الواجب معلولا . ويرد عليه انه على تقدير المشاركة الجنسية ممنوع اذ يجوز ان يكون التعين حينئذ مقتضى الطبيعة النوعية وتكون منحصرة في الفرد الذى تقدر انه

واجب الا ان يريد بالمعلول المحتاج الى العلة ماهو اعم من الفاعل والاجزاء
الذهنية انما هو الممكن هو المحتاج الى العلة الموجدة والتركيب لا يستلزم ذلك اعنى
لا يتم استدلا لهم عليه ولو اصطلحوا على تسمية كل محتاج الى غيره مطلقا
ممكنا فلا بد له دليل على ثبوت واجب مقابل للممكن بهذا المعنى فسقط
الوجه الاول من الدليل على الصغرى والتقدير الثانى من الوجه الثاني
ايضا وحينئذ لم يتم الدليل على امتناع كونه جسما على الاطلاق غايته انه دل
على امتناع كونه جسما له مشارك نوعى كالعنصريات مع ان لزوم المشارك
النوعى لكل جسم عنصري ايضا في حيز المنع لانه لا دليل له الا استقراء
ناقص لا يفيد العلم لكن على تقدير التنزل وتسليم هذا لا يدل الدليل على
امتناع كونه جسما ليس له مشارك نوعى كالفلكيات * الثانى * ان الله تعالى
مبدأ اول للعالم والجسم لا يجوز ان يكون مبدأ اولا له لان العالم جواهر
واعراض فان كان فاعلا للاعراض فقط لم يكن مبدأ اولا لان الاعراض
محتاجة الى محالها فتكون متأخرة عنها ولا بد لتلك المحال من فاعل فيكون
فاعلها متقدما على فاعل الاعراض فلا يكون الثاني مبدأ اولا فلزم ان
يكون فاعلا للجواهر ولا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم انما يفعل بصورته
لانه لا يكون فاعلا بالفعل مالم يكن موجودا بالفعل لا لما ذكر من انه لو كان
الفاعل المادة لزم كونها قابلة وفاعلة معا وهو محال فانه ساقط جدا لان المحال
في زعمهم كون الواحد قابلا وفاعلا لشئ واحد وهنا لا يلزم ذلك لان
المادة قابلة للصورة وعلى تقدير كونها فاعلة لا تفعل تلك الصورة بل شيئا

آخر وبالجملة الفعل للصورة وفعلها لا يكون الا بمشاركة من الوضع الا ترى ان النار لا تسخن اي جسم في العالم بل ما يلاقي جرمها لو كان قريبا منه والشمس لا تضيء الا ما كان مقابلا لجرمها وكذا امثالهما فاذن لا يكون فاعلة لمفارق لانه ليس له وضع مع شيء ولا لجسم لان فاعل الجسم يجب ان يكون فاعلا لجزئيه لان جزئيه لو كان بالغير لكان فاعل الجسم ذلك الغير وجزءا الجسم هما الهيولى والصورة ولا يتصور الوضع لشيء منهما لان المراد بالوضع هو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه فالقيام والقعود وضعان وكذا الانتصاب والانتكاس ولا شك ان مثل هذه الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم فلا يكون لشيء منهما وضع فلا يكون الجسم فاعلا لشيء منهما فلا يكون فاعلا لجسم واذ لم يكن فاعلا لمفارق ولا لهيولى ولا لصورة لم يكن فعله للاعراض في كونه مبدأ الاول ثبت ان الله تعالى الذى هو المبدأ الاول ليس بجسم وهو المطلوب ٭ والاعتراض عليه ٭ اما اولا فان ماذكروه في بيان ان الصورة الجسمية لا تعقل الا بمشاركة الوضع من الامثلة استقراء ناقص لا يفيد علما فلا اعتبار له في مثل هذه المقامات ٭ واستدل عليه الامام الرازى بان تاثير القوة الجسمانية لو كان فيما يقرب من محلها وفيما يبعد عنه على السواء حتى ان القوة النارية الحالة في هذا الجسم تسخن البعيد من هذا المحل كما تسخن القريب منه لم يكن حلولها في هذا الجسم اولى من حلولها في سائر الاجسام لانه اذا كان تاثيرها سواء بالنسبة الى كل

الا [illegible] الاختصاص بجزء من الاجسام ولو كان كذلك لما كانت القوة [illegible] بل مجردة • ولا يخفى ضعف هذا الكلام لانه لا يلزم من استواء [illegible] تأثير بالنسبة الى كل الاجسام عدم اختصاصها بوجه آخر لبعض منها وما الدليل على انحصار جهة الاختصاص في تفاوت التأثير كيف وان كثيرا من القوى الجسمانية ليست بمؤثرة اصلا مع اختصاصها بمحالها • وايضا المفروض في تقريره استواء تأثيرها بالنسبة الى الاجسام الخارجة عن محالها القريبة منها والبعيدة عنها فعلى تقدير استواء نسبتها الى تلك الاجسام من اين لزم استواء نسبتها الى الكل الشامل لمحلها ايضا حتى يلزم عدم اولوية حلولها فيه من حلولها في غيره • واستدل الشارح الآخر للاشارات عليه بان الصور صنفان • صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما صدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون المشاركة من الوضع • وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة لذواتها لا لافعالها لكن النفس انما جعلت خاصة لجسم بسبب ان فعلها من حيث انها نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه الا كانت مفارقة الذات والعقل جميعا لذلك الجسم فلم تكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصورة انما تفعل بمشاركة الوضع • وفيه ايضا نظر لان غاية ما ظهر مما ذكر ان فعل الصورة لا يتحقق بدون ان يكون لمحلها او متعلقها وضع ما اذ افعلها لا يكون الا بواسطة المادة والمادة المقارنة مع الصورة لا بد لها من وضع على الاطلاق وينبغي ان لا يكون مطلوبهم هذا اذ هو شيء ظاهر

غير محتاجة الى بيان لانه لايخفى على احد ان كل جسم له وضع بل انه لا بد لفعله
من وضع مخصوص معين لمحله مع مفعولها مثل القرب والمقابلة ونحو ذلك
ولا في البعيد وغير المقابل ايضا وضع ما مع جرم النار والشمس ولم يظهر هذا
بما ذكره . لكن في كون مطلوبهم هذا ايضا اشكال لانهم جعلوا تاثير النفس
الناطقة في احوالها جسمها من قبل فعل الصورة الجسمية بمشاركة الوضع
ولا يتصور هنا الوضع بالمعنى الذي ذكرنا ثانيا بل بالمعنى الاول فقط فيعود هذا
الاشكال الى اصل كلامهم . وادعى صاحب المحاكمات ان هذا الحكم اعني صورة
الجسم انما تفعل بمشاركة الوضع بديهي وهذا تشبث عتيد لكل مدع ينقطع عن حجة
بعض مقدماته لكن اني كان هذا مفيدا للناظر مع نفسه فلا يفيده مع المناظر
الا اذا كانت البداهة واضحة واني نسلم له ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والا يعجز عن مثله مدع فلا يمكن اتمام المناقضة مع احد . واما ثانيا . فانهم
المعترفون بان صور الاجسام تؤثر في مواد اجسام اخر باعدادها لقبول
صور واعراض كصورة النار فانها تجعل مادة الماء الذي يجاورها مستعدة
لان تفيض عليها من المبدأ السخونة وصورة الهواء فان لم يكن لتلك المادة
وضع مع صورة النار كيف اثرت فيها بايجاد الكيفية الاستعدادية فيها وان
كان لها وضع معها مصحح لذلك التاثير فلم لا يصح معه تاثيرها فيها بايجاد صورة
لها . فان قيل . الوضع المشروط به لا بد ان يكون مع التاثير محل ايجاد
الكيفية الاستعدادية لتلك المادة المقرونة بالصورة المائية مثلا وضع مع
النار يصح به هذا التاثير لكن هذا الوضع مشروط بالصورة المائية ولا يمكن

اجتماع المائية والهوائية معا في تلك المادة بل يجب ان تزول عنها الصورة المائية او لا ثم تحل فيها الصورة الهوائية مع زوال الصورة المائية بزوال ذلك الوضع فلم يوجد حال ايجاد الصورة الهوائية والوضع السابق لا يفيد • قلنا • لا نسلم ان هذا الوضع مشروط بالصورة المائية بخصوصها حتى يلزم زواله مع زوالها ولم يوجد لم لا يجوز ان يكون مشروطا باحدى الصور المتعاقبة لا بعينها فاذ ازالت صورة الماء حدثت في آن زوالها صورة الهواء فلم يوجد المشروط في آن ما بدون شرطه فلا يلزم زوال هذا الوضع بزوال صورة الماء كما انكم تقولون ان الصورة الجسمية علة لوجود الهيولى وحين اعترض عليكم بان الصورة الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها بعينها اجبتم بانه اذ ازالت عنها صورة تخلفها صورة اخرى والعلة هي احدى الصور المشخصة المتعاقبة وكان قوام السقف مشروطا بالدعامة على الاطلاق فان تعاقبت عليه الدعائم يبقى ولا يسقط بزوال بعضها اذ لم يخلفها الآخر في آن زواله ويتأتى مثل هذا اين التأثير والوضع بان نقول لا نسلم ان مثل هذا التأثير مشروط بهذا الوضع الشخصي بل بنوعه اى بواحد من افراد نوعه لا على التعيين فاذا تعاقبت تلك الافراد بحصول بعضها مع الصور المائية وآخر مع الصورة الهوائية لم ينتف في آن قط شرط التأثير فلم يمتنع التأثير ولم يلزم كونه بالوضع السابق • واما ثالثا فما قيل ان المادي يتأثر عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتأثير فيه فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله بالمادة مؤثرا لخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع

مدخل في تاثيره وان كان حالا في المادة او متحيز الوضع واي فرق بين التاثير والتأثر في ذلك * واما رابعا فما قيل انا نجد ان المادیات كثيرا ماتؤثر في المجردات مع انه ليس بينهما وضع فان النفس الناطقة تتأثر بالاعراض النفسانية كالفرح والحزن والغضب وامثالها بسبب ما يرتسم في القوى المدركة للجزئيات وهذه القوى مادية ذوات وضع والنفس واعراضها لا وضع لها هكذا قيل * ويرد انهم جعلوا للنفس حال كونها فاعلة وضعا كما مر فلهم ان يجعلوها حال كونها منفعلة ايضا ذات وضع غايته انه لم يتحقق الوضع بين متعلقها ومحل الفعل اذهما واحد هنا فنرجع الى الاشكال التي ذكرناه سابقا وبالجملة كلامهم هذا لا يخلو عن الاشكال والاختلال مع ان فيه تطويلا واستدراكا لا حاجة اليه اصلا وهو ان المقدمة القائلة ان الجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لجوهر لا يحتاج في بيانها الى ما ذكروا من ان الجسم انما يفعل بصورته والى ما استدلوا به عليه بل يكفيهم ان يقولوا الجسم لا يفعل الا بمشاركة الوضع سواء كان فعله لذاته او لصورته او بمادته فاذن لا يكون فاعلا للمفارق الى آخر ما ذكروا من المقدمات * والثالث * ما اورده الامام حجة الاسلام رحمة الله عليه من قبلهم وهو ان كل جسم فهو متقدر بمقدار معين يتصور ان يزيد عليه وينقص لدلالة البرهان على تناهي الابعاد وكل جسم فرض يفتقر في اختصاصه بذلك المقدار الواقع فيه الى مخصص خصصه به فلا يكون شيء منها مبدأ اولا * واجاب عنه * بانه يجوز ان يكون ذلك الاختصاص لكون النظام الكلي منوطا به بحيث تخيل لو كان اصغر او اكبر

منه كما [illegible] فلذا الجرم الاقصى الفلك الاعظم متقدر ولمقدار

المعين [illegible] وسائر المقادير بالنظر الى ذلك الفيض على السواء ولكن تعينوا

[illegible] النظائر فوجب بهذا ذلك المقدار وامتنع غيره فكذا اذ المقدار

غير معلول اذ لا فرق بين ان يتوجه السوال في نفس الامر فيقال لم اختص بهذا

دون غيره وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا دون غيره فان

امكن دفع السوال عن العلة بان هذا ليس مثل غيره لان النظام منوط به

بحيث يختل بدونه امكن دفعه عن نفس الشئ ايضا بمثله فالاولى ان يجاب

بان ذلك المقدار على تقدير كون الجسم مبدأ او لا يكون مقتضى ذاته

لايمكن بالنظر اليها غيره اصلا كما في سائر صفاته وليس الكلام فيه استدلالا وجوابا

اختصاص بالمقدار بل هو في جميع الصفات اللازمة للاجسام على السواء •

البحث العاشر الكلام في حقيقة العلم

اعلم انه وقع في الاصل في هذا المقام هكذا مسئلة في تعجيزهم عن اقامة الدليل

على ان للعالم صانعا وعلة ولقد ذكر فيه من قبل هكذا مسئلة في بيان

عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع فالمطلوب في الموضعين من حيث

هو واحد ولم يكن ايضا بين وجوه الاستدلال المذكور فيهما كثير فرق

فاحدى المسئلتين كانت غنية عن الاخرى فلذا تركنا هنا هذه المسئلة

واوردنا بدلها ماهو اساس للمباحث الآتية وهو بيان حقيقة العلم ولهم فيه

كلام كثير واختلاف عظيم حتى ان اباعلي وقع منه ماظن به انه متحير في ان

حقيقته ماذا وذلك انه فسره في موضع بالتجرد عن المادة فعلى هذا يكون امرا عدميا

ولا يخفى ما فيه فانه في موضع آخر جعله من مقولة الكيف بالذات ومن مقولة المضاف بالعرض فعلى هذا يكون صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة ونحوها وفي موضع آخر جعله عبارة عن الصورة المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعلوم ومنتسع كلا ما في الصورة وفي موضع آخر جعله عبارة عن مجرد اضافة فهذه الكلمات منه ان كانت تعبيرات عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختلاف الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا الاضطراب في كلامهم والاختلاف فيما بينهم في حقيقة العلم مع وضوحها حتى قال بعض منهم ان هذا الاختلاف العظيم في ماهية الادراك ليس لخفائها بل لشدة وضوحها دليل على ان ليس مايقولون مبنيا على اصل محكم واساس مبرم بل اكثره بالظن والتخمين ونحن لا نزيد مما قالوا في بيان تلك الماهية الا ما هو اقرب وهو ما اختاره ابو علي وبنى عليه كلامه في الاشارات وغيره من انه الصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة معنى الصورة ما يوجد عند المجرد لا بوجود اصلي بل بوجود ظلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجود يترتب عليه آثار ذلك الشيء ويثبت له احكامه مثل تجفيف المجاور واسخانه واحراقه وتنويره للنار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا واصيلا ويسمى الموجود بهذا الاعتبار عينا وقد يوجد بوجود لا يترتب عليه آثاره ولا تثبت له احكامه ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا وظليا

وغير اصيلي ويسمى الموجود بهذا الاعتبار صورة فالمتصف بالوجودين شيء والحد لا تغاير فيه ولا اختلاف الا بحسب تغاير الوجودين وهذا ما قيل أن الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور * فان قيل * ماذكرتم في بيان الوجودين والفرق بينهما غير واضح فانه كما يترتب على الوجود الخارجي آثار واحكام كما ذكرتم كذلك يترتب على الوجود الذهني ايضا آثار واحكام مثل الكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية الى غير ذلك من الاشياء الكثيرة المسماة بمعقولات ثوان بل بعض مايترتب على الوجود الخارجي يترتب بعينه على الوجود الذهني كالزوجية للاربعة والفردية للخمسة ولهذا قسموا اللوازم الى اللوازم الذهنية والى لوازم الماهية * قلنا * المراد بالآثار والاحكام هنا ما له اختصاص بذلك الشيء كالمذكورات بالنسبة الى النار وللاشارة الى هذا اضفناها اليه وقلنا آثاره واحكامه والعوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل منها شامل لماهيات كثيرة بحيث لا يعد في العرف من خواص واحد منها * واما الجواب عما يترتب على الوجودين المسمى بلازم الماهية فهو ان المراد بآثاره جميع مايختص به من الآثار فبعضها وان ترتب على الوجود الذهني بجميعها لايترتب الاعلى الوجود الخارجي * ثم ان تحقق الوجود الخارجي للاشياء بمعنى اتصافها به بين لايحتاج الى بيان وانما المحتاج اليه الوجود الذهني وقد انكره جميع المتكلمين وقال به الفلاسفة واستدلوا عليه بوجهين * الاول * انا نعقل كثيرا من الاشياء التي ليس لها وجود في الخارج كبعض الاشكال

الهندسية بل التي يمتنع وجودها في الخارج كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وقلب الحقائق وكل ما هو معقول فهو ممتاز عن غيره والا لم يكن هو بكونه معقولا اولا اولى من غيره بل لم يكن غير المعقول غير المعقول لان الغيرية لا تعقل بدون الامتياز فيكون له ثبوت والا كان معدوما صرفا والمعدومات الصرفة لا تمايز بينها واذا كان له ثبوت وليس في الخارج لان المفروض هذا فهو في الذهن لانهما متقابلان ليس بينهما واسطة فثبت المطلوب ۰ والاعتراض عليه ۰ منع انه لا تمايز بين المعدومات الصرفة فان لها لوازم غيرها وعدم المانع شرط لوجود المعلول دون عدم غيره والعدمان معدومان صرفان كيف ومن مذهبهم ان كل حادث يوجد اما في الخارج او في الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه ممتاز في تلك الحالة عما عداه كيف يعقل ان المعد قربه دون غيره ولم وجد بعد تمام المعدات هو دون غيره فالتنافي بين كلا ميهم هذين أظهر من ان يتردد فيه احد وما يذكر في دفعه مكابرة صريحة مع انا لا نفتقر الى هذه البيانات بل عليهم البرهان على ان المعدومات لا تمايز بينها فان دعوى الضرورة فيما خالف فيه كثيرون غير مسموعة ۰ الثاني انا نحكم على الاشياء المذكورة احكاما ثبوتية اى لا يدخل في مفهومها عدم مصادقة لكونها معقولة محكوما عليها باعم من كذا واخص من كذا الى غير ذلك وصدق الحكم الثبوتي يستدعي ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه في نفس الامر اذ لا معنى له الا

[illegible] الآخر في نفس الامر يصدق [illegible] فيهما انه ليس في الخارج [illegible] ولان نفس الامر منحصرة [illegible] الاعتراض عليه • اما اولا فلان ما ذكرتم منقوض بقولنا المعدوم المطلق [illegible] في الخارج والذهن معا مقابل للموجود في [illegible] هذا الحكم الثبوتي صادق قطعا ولا يتصور للمحكوم عليه فيه ثبوت اصلا • واجاب عنه بعض بان مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم منه فلا استحالة ولا [illegible] وهو ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم عليه فانما يقتضيه حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هنا موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للموجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهذا ظاهر • واما ثانيا فان نفس الامر لو كانت منحصرة كما ذكروه في الخارج والذهن لاشكل معنى صدق الحكم فيما نحن فيه اشكالا قويا وذلك انه ليس هذا الحكم على امر خارجي حين يقال معناه ان ما في الذهن مطابق لما في نفس الامر ومطابقة ما في الذهن لنفسه غير معقولة مع انها تستلزم صدق الكواذب لانها ايضا حاصلة في الذهن ومطابقة حينئذ لنفسها من غير فرق بينها وبين الصوادق • فان قيل • الاحكام الصادقة كلها ثابتة في العقل الفعال وما يحصل منها في عقولنا مطابقة لها وهي معنى مطابقتها لنفس الامر واما الكواذب فليست لها مطابقة معها فثبت الفرق • قلنا • ثبوتها فيه اما ثبوت

اصلي اي بوجود خارجي فيلزم ان يكون الممتنع في الخارج والمعدوم فيه ثابتا
موجودا فيه والما ثبوت ظلي اي بوجود ذهني فيلزم مطابقتها لما في نفس
الامر موجود الاشكال بحذافيره مع ان انفهام هذا المعنى من هذه
العبارة في غاية البعد . وقد حقق البعض هذا المقام بان نفس
الامر معناه نفس الشيء في حد ذاته على معنى ان الامر هو
الشيء نفسه فاذا قلنا الشيء كذا في نفس الامر كان معناه انه كذا
في حد ذاته ومعنى كونه كذا في حد ذاته ان هذا الحكم له ليس باعتبار
المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض فهذا الحكم
ثابت له سواء كان الشيء موجودا في الخارج او في الذهن واما معنى كون
الشيء كذا في الخارج فمعناه انه كذا في وجوده الخارجي اي وجوده الاصلي
كما عرفت فنفس الامر تتناول الخارج والذهن لكنها اعم من الخارج مطلقا
اذ كل ما هو في الخارج فهو في نفس الامر قطعا دون العكس واعم من الذهن
من وجه اذ قد يكون الشيء في نفس الامر لا في الذهن بان يكون في الخارج
ولا يحصل في الذهن وقد يكون في الذهن لا في نفس الامر كالكواذب
فالاشياء الغير الموجودة في الخارج في نفس الامر متصفة بالصفات ولكن
بما لم يكن لها تحقق الا في الذهن فاتصافها بها ايضا في الذهن الا انه ليس للوجود
الذهني مدخل في الاتصاف مثلا عدم المعلول فان العقل يحكم انه ارتفعت
حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح ولا يجوز ان يقال ارتفعت حركة المفتاح
فارتفعت حركة اليد وهذا دليل العلية على قياس الوجود فانه يحكم العقل

بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يجوز العكس الا ان
عدم العلة لما لم يكن له تحقق الا في الذهن كان اتصافه بالعلية من هذه الجهة
في الوجود الذهني وليس لخصوصه في هذا الاتصاف مدخل اصلا
هذا كلامه مع نوع تغيير للعبارة وعلى ماذكره فمعنى مطابقة الاحكام الصادقة
على المعدومات الخارجية انها من حيث انها حاصلة في الذهن مطابقة لها من
حيث انها ثابتة للاشياء في حد انفسها ولا يتاتى مثل هذا في الكواذب فظهر
الفرق واندفع الاشكال من هذه الجهة لكن بقي الاشكال في مثل ما ذكرنا
من الاحكام الصادقة على المعدومات والممتنعات مطلقا اى في الخارج
والذهن مما لا يثبت لها حال كونها موجودة في الذهن كما حققناه قبل وايضا
توقف كون عدم العلة علة لعدم المعلول على حصوله في الذهن حتى
يصح الحكم بانه ما كان علة له الى ان حصل في الذهن فاذا حصل فيه صار
علة له واذا خرج عن الذهن ارتفعت عنه العلية وحتى ان عدم العلة الذى
لم يتصوره احد ليس علة لعدم معلولها فيه غاية البعد وايضا نحن نعلم مطلقا
ان المعدومات التى يمكن وجودها في الذهن ان سلم الوجود الذهني فامكان
وجودها فيه اى تساوى وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها في الذهن فوجودها وجودلا في الخارج ولا في الذهن لما قررنا
من ان الوجود لا يصلح ان يكون موجودا مع اتصافه في تلك الحالة بالمساواة
المذكورة وان سلم ان الوجود موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر
بمساواته للعدم كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود لا

تحقق احد المتضائفين الحقيقيين بدون الآخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا وهذا يدل ايضا على ان المقدمة القائلة بثبوت الشيء لآخر يستدعى ثبوت ذلك الآخر في حيز المنع * فان قيل * كيف يضر هذا او تلك المقدمة ضرورية قلنا الضروري ان وجود الشيء الآخر كوجود الحركة والسواد والبياض ونحوها للجسم يستدعي وجود موصوفاتها واما الثبوت الذي هو الرابطة بين الشيئين فهو ليس بوجود حقيقة الا ترى ان للعمى ثبوتا في الخارج لزيد وليس وجوده فيه قطعا فحاصل هذا الثبوت بالنسبة الى العوارض اتصاف الاشياء بها واستدعاء الاتصاف بالامور الغير الموجودة لوجود الموصوف محل نزاع وخفاء مع انا قد قدمنا انا الآن لسنا بصدد الحل والتقرير بل بصدد الاستفسار والتنبيه على مواقع الخلل في كلامهم فعليهم بيان ما يدعونه ودفع ما نورده على ادلتهم بما لا يبقى معه مجال تطرق شبهة نعم قد يقصد مقابلة ما ادعوه قطعيا ضرورة او برهانا بآخر مثله او اقوى منه لزيادة اطلاع الناظر في كتابنا ان كثيرا مما قالوه ليس مبنيا على تحقيق بحث كما يعتقد المقلدة فيهم * فتحقق بما قررنا ان دليلهم على الوجود الذهني غير تام لان كلامهم متردد في ان العلم عندهم هو الوجود الذهني الذي ادعوه ام الموجود بهذا الوجود وظاهر اكثر عباراتهم في تفسيره يدل على انه نفس ذلك الوجود حيث يقولون العلم حصول صورة الشيء عند العقل او حصول ماهية المدرك للذات المجردة وامثال هذا * وقال ابو علي ادراك الشيء هو ان يكون

حقيقته عند الله وانك يعني بالظهور عند من قولهم مثل بين يديه هو اي الغائب عنده قائما * و بالجملة التفسير عن العلم بالحصول او بما في معناه في غاية الشيوع لكنهم جعلوا العلم من مقولة الكيف و الوجود ليس منها مع انه يقع في كلامهم ان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم * فلذا قال المحققون العلم عندهم هو الصورة نفسها و مرادهم بقولهم حصول الصورة الصورة الحاصلة كما انهم يقولون الوحدة هي تعقل عدم الانقسام و مرادهم انها عدم الانقسام المعقول فصار حاصل مذهبهم على ما اختاره الاكثرون ان العلم هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني * وبما قررنا آنفا و ما بينا سابقا من الفرق بين الوجودين من ان الصورة هي الماهية و الفرق بينهما اعتباري و من اختلاف احكام الشئ و لوازمه باختلاف وجوديه و انه لا يلزم ان يترتب عليه في احد وجوديه ما يترتب عليه في وجوده الآخر سقط عنهم كثير من الاعتراضات التي اوردت عليهم في هذا المقام مثل انكم تجعلون العلم تارة حصول الصورة و تارة نفس الصورة و لا شك في الفرق بينهما و مثل انه يلزم ان يكون الذهن عند العلم بالنار و السواد و بالاعوجاج مثلا حارا او اسود و معوجا و يلزم عند الحكم بتضاد السواد و البياض و الاستقامة و الاعوجاج اجتماع المتضادين * و مثل انه يلزم ان يكون الذهن اعظم مقدارا من كل شئ و يمكن حصول الجبل بعظمه بل حصول السماء بل حصول كل عالم الاجسام فيه عند العلم بها و اللوازم بينة البطلان الى غير ذلك مما اورده الامام الرازي و غيره و وجه سقوطها

يظهر باذنى تامل قياداً كونها فلا حاجة الى التفصيل لكن يرد عليهم اعتراضات قوية لامدفع لها * احدها * ان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس بها وكون محله النفس لا يوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولا ينافي ان يكون خارجيا اصيلا لما عرفت من معنا هما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة وغيرها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية لانه تترتب على وجودها هناك احكامها وتصدر عنها آثارها وكذلك العلم والماهية بكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلى عندهم غير موجود لاتصاف النفس بها كما اشرنا اليه عن قريب فكيف يكون احدهما الآخر * وثانيها * ان الشئ كثيرا ما نعلم لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما نعلم الانسان بالضاحك ولاشبهة في انه ليس حينئذ ماهية الانسان موجودة في الذهن والا كان معلوما بها لكنه بل ان كان لماهية الضاحك فتعريفهم المذكور للعلم اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق عليه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل * وثالثها * ان العلم عرض كما ذكرنا والماهية المعلومة لا يلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقا للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محال * فان قيل * المحال ان يكون الشئ عرضا وجوهرا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وهنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذي هو النفس وجوهر من حيث

انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لافي موضوع ولامنافاة في هذا ولاقبيا اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض وبالاعتبار الثاني من اخرى منها فلامحذور * قلنا المعتبر في كون الشيء جوهرا اوعرضا وجوده الخارجي كما يتبادر من اطلاق الوجود ولانزاع لاحد في ذلك والايلزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولايقول به احد * وهذه الاعتراضات لامخلص عنها للذاهبين الى ان الموجود في الذهن هو نفس الماهية وهم الاكثرون المحققون منهم واما من ذهب منهم الى ان الموجود في الذهن ليس نفس ماهيـة المعلوم بل شبح ومثال له كصورة الفرس المنقوشـة على الجدار واذا قيل للمعلوم انه موجود في الذهن فهو بالمجاز اى صورته موجودة فيه ومعنى الوجود الظلى للشيء ان مثاله الذى هو كالظل له وجد في الذهن فلا يرد عليه شيء من هذين الاعتراضين اذ لاشبهة في انه لايلزم مطابقة الصورة وذي الصورة في كونهماموجودين بوجود اصيل او بوجود ظلي بل بالمعنى الذي ذكرناو لافي كونهما جوهرين او عرضين فجاز ان تكون صورة الشيء موجودة بوجود اصيل في الذهن وماهي صورة له موجود ابوجود ظلي فيه بذلك المعنى بلامحذور وجاز ان تكون الصورة عرضالقيامها في وجودها الاصيل اى الخارجي بالنفس وذو الصورة جوهرا لعدم قيامه في وجوده الخارجي بشيء وكذا جاز بعد كونهما عرضين ان يكون احدهما من مقولة والاخر من اخرى بلا محذور وكل هذا ظاهر الا انه لايخفى عليك انه ليس على هـذا الرأى

لشئ حقيقة بوجود ذهني اى غير اصيل ظلى هو المراد من الوجود الذهني في اصطلاحهم لانه صرح بان وجود الصورة في الذهن وجود خارجي وان لا وجود للملوم حقيقة في الذهن وينبغي ان يكون مراده بهذا ما اذا لم يكن المعلوم من الصفات النفسانية والا فهو موجود ايضا في الذهن كصورته ٭

﴿ البحث الحادى عشر انه تعالى عالم بغيره من الاشياء ﴾

اما عند المليين فلانه فاعل لجميع ما عداه بالاختيار والفاعل بالاختيار لابد ان يكون عالما لمفعوله لانه يفعله بارادته ولا يتصور ارادة الشيء بدون تصوره والعلم به ۰ وما يقال ٭ من انه قد يصدر من النائم والغافل فعل قليل بالاختيار من غير شعور به ليس بشئ لان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى ومن اين يعلم فعلهما ذلك بالاختيار وبدون العلم فثبت بهذا الطريق عندهم انه تعالى عالم بجميع ما سواه من الموجودات ثبوتا يقينا ٭ واما الفلاسفة فلهم في علمه تعالى اختلافات ۰ فمنهم من لا يثبت له علما بشيء اصلا لابذاته ولا بغيره ۰ ومنهم من لا يثبت علمه بذاته ويثبته بغيره ۰ ومنهم من مذهبه على العكس ۰ ومنهم من يثبت علمه بالجميع الا الجزئيات المتغيرة واليه ذهب ابو على والمقصود بالبحث هذا المذهب فهنا ثلاث مقدمات علمه بغيره من الكليات والجزئيات الغير المتغيرة وعلمه بذاته وعدم علمه بالجزئيات المتغيرة فنورد الاول في هذا المبحث والاخيرين في مبحثين آخرين فنقول اوردوا على انه تعالى عالم بجميع الكليات والجزئيات الغير

المتغيرة ولا يمكن ان يحدث امثالها في نفسه او غيره متعلق بمادة وكل مجرد يعلم بما ذكرنا
اما الصغرى فلما تقدم من بيانها واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل لان
المانع من كون الشيء معقولا انما هو اللواحق المادية والمجرد منزه عنها فلا مانع من
كونه معقولا فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل وكل ما يمكن في حد ذاته ان يعقل
فهو في حد ذاته يمكن ان يعقل مع غيره اذ لا تنافي بين معقولات الاشياء
وايضا نعلم بالضرورة ان كل ما نعقله امكن لنا الحكم بشيء عليه ولو بكونه
ممكنا او موجودا او ما يشبهه والحكم بين الشيئين لا يمكن الا بعد تعقلهما معا
فثبت ان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وحينئذ لزم امكان
ان تقارنه ماهية ذلك الغير في العقل اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته
في العقل فاذا تعقلا معا فقد اقترنا في العقل فامكان تعقلهما معا هو امكان مقارنتهما
في العقل واذا امكن مقارنتهما في العقل امكن مقارنتهما مطلقا سواء
كانت في العقل او في الخارج لان امكان المقارنة بينهما لا يخلو اما ان يكون
مشروطا بحصول المجرد في العقل او لا يكون وعلى الاول يلزم الدور لان حصوله
في العقل هو مقارنته للعقل فيكون امكان مقارنته للعقل مشروطا بمقارنته له
لكن معلوم بالضرورة ان مقارنته له مشروطة بامكان مقارنته له فيلزم
الدور وعلى الثاني يلزم المطلوب وهو امكان المقارنة بينهما مطلقا واذا
ثبت امكان مقارنة ماهية الغير للمجرد في وجوده الخارجي وهو فيه
قائم بنفسه ثبت امكان تعقله لها اذ لا نتصور تلك المقارنة الا بحصول
تلك الماهية في المجرد ومعنى التعقل كما ذكرنا واذا ثبت امكان تعقله لها ثبت

تعقلة لها بالفعل لانه اذ يجوز ذلك جميع ما يمكن لها فهو حاصل لها بالفعل دائما
والايجاد وجوب شيء لها لكنه لم يجز لان الحدوث مشروط بالمادة كما
علمت والمجرد بريء من المادة وانما قلنا هو في وجوده الخارجي قائم بنفسه
لئلا يتوهم انتقاض الدليل بالصور العقلية المجتمعة في العقل حيث يصدق
على كل واحدة منها انها ماهية مجردة قارنتها ماهية اخرى فينبغي ان تكون
عاقلة لها مع ان شيئا منها لا يعقل الاخرى بل العاقل للجميع هو المجرد الذى
هو محل لها فاذا زيد هذا القيد اندفع هذا التوهم اذ تلك الصور متساوية
الاقدام في كونها غير مستقلة بالوجود وغير قائمة بنفسها فارتسام اى بعض
منها فرض في الآخر ليس اولى من عكسه فاما ان يكون كل منها مرتسمة
فيما عداها وهو المطلوب فما دامت صورا عقلية ليست واحدة منها عاقلة
لغيرها بل العاقل لها جميعا هو المجرد الذي حلت هي فيه واما اذا وجدت
واحدة منها في الخارج قائمة بذاتها مستقلة بنفسها فحينئذ يمكن ان تكون محلا
لما يقارنها فتكون عاقلة له هذا تقرير الدليل الاول على علمه تعالى بغيره وهو
مبنى على مقدمات كثيرة اما غير حقة واما غير مبينة من قبلهم بدليل تام
وذلك ان قولهم هو مجرد قد عرفت ما يرد على ما ذكروا في بيانه من
الاعتراضات لكن نساعدهم على هذا الحقيقته ولا نلتفت الى دليلهم ونقول
قولهم ان كل مجرد يمكن ان يعقل ممنوع وحصرهم المانع من كون الشيء معقولا
في كونه ماديا غير مسلم لم لا يجوز ان يكون له مانع آخر كيف ونحن وهم
متفقون على انه لا يمكن للبشر معرفة حقيقة البارى تعالى عز شانه مع انها مجردة

وكذا سائر العقول والنفوس وسائر القوى الفعالة والمنفعلة كما اعترفوا
به عندهم غير معقولة فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولو سلم فلا نسلم ان كل
ما يمكن تعقله في حد ذاته يمكن تعقله مع غيره ان ارادوا بالغير جميع ماعداها
وشئ من الوجهين الذين ذكروهما في بيانه لا دليل لهم على عدم تنافى
التعقلات الا استقراء ناقص لانه لا يمكن لهم تعقل جميع الاشياء حتى يظهر
لهم انه هل بين تعقلاتها تنافر اولا والعلم الضروري انما هو بامكان بعض
الاحكام على كل ما نعقله لا بكلها وان ارادوا به الغير في الجملة فهو مسلم لكن
لا يفيدهم لان المطلوب هنا اثبات علمه تعالى بكل ماعداه الا ما استغنى عنه
وعلى هذا التقدير لا يثبت هذا ولو سلم فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنة
ماهية ذلك الغير له في العقل وما ذكروا من ان معنى تعقل الشئ حصول ماهيته
في العقل ممنوع وما يبطله قد مر ولو سلم انه يلزم منه امكان مقارنتها في العقل
فلا نسلم انه يلزم منه امكان مقارنتها مطلقا وما ذكروا من ان امكان المقارنة
اما ان يكون مشروطا بوجود المجرد في العقل الى آخره كلام لا حاصل له اذ امكان
الشئ لا يكون ابدا مشروطا بشئ حتى يكون الشئ بالنظر الى ذاته واجبا او ممتنعا
ويصير بالنظر الى ذلك الشرط ممكنا فيصير بواسطة شئ واجبا او ممتنعا
وحال جميع الممكنات هذا اذ لو تحقق موجبه وارتفعت موانعه وجب
والا امتنع بل امكان كل شئ لازم له بالنظر الى ذاته لا ينفك عنه ابدا
لكن هنا امور ثلاثة متخالفة بالماهية مقارنة حالين في محل كمقارنة المجرد وماهية
غيره اذا تعقلا معا ومقارنة الحال للمحل كمقارنة كل منهما للعقل ومقارنة

المحل للحال كمقارنة العقل لكل منها و الاخريان و ان كانتا مثلا زمتين فى
التحقق لكنهما في الماهية متباينتان فان العرض يتصف بالثانية دون الثالثة وانواع
الجواهر غير الصورة تتصف بالثالثة دون الثانية واذا كانت الثلاثة
ماهيات متخالفة و ان كانت متشاركة في مطلق المقارنة فنقول كل منها ممكن
ابدا وليس امكان شئ منها مشروطا بشئ ولا ينفك امكانه عنه اصلا لكن
تحقق الاولى مشروط بتحقق الثانية اللازمة عن حصول المجرد في العقل
وهذا الحصول مشروط بامكانه و امكانه بل امكان الاولى ايضا ليس
مشروطا بشرط اصلا فليس هنا مظنة دور قطعا ولو سلم ان مقارنتها في
العقل مطلقا ممكن بلا اشتراط شئ فلا نسلم امكان مقارنتها في الخارج فان
الامور العقلية والخارجية كثيرا ما تختلف بالامكان وعدمه وماذكروه
نظير ان يقال مقارنة المتناقضين ممكنة في العقل كما اذا حكم عليهما بامتناع لاجتماع
وهذا الامكان ليس مشروطا بحصولهما فى العقل لان حصولهما فيه مقارنة بينهما
وهي مشروطة بامكانها فيتوقف كل من مقارنتها فى العقل وامكانها على صاحبه
وهو دور ممتنع فثبت امكان مقارنتها مطلقا اى سواء كان في العقل اوفي
الخارج ولا شبهة في بطلان هذا ولو سلم امكان مقارنتها في الخارج ايضا
وانها لا تتصور الا بحصول تلك الماهية في المجرد فلا نسلم امكان تعقله لها
وانما يلزم لو كان ذلك الحصول هو التعقل او مستلزم له وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون ذلك الحصول شرطا للتعقل غير مستلزم له فلا يلزم من تحققه
حيث ما كان تحقق التعقل ولا امكانه وما قالوا في بيان اندفاع النقض

بزيادة البيان ان الصورة العقلية متساوية في عدم قيامها بنفسها فيلزم ان تكون متساوية في ارتسام بعضها في بعض وفي عدمه والاول محال والثاني هو المطلوب * فيرد عليه اولا منع اللزوم فان تساوى الشيئين في عارض لا يستلزم تساويهما في جميع الاحكام والا لم يوجد اختلاف الحكم بين شيئين اصلا اذ ما من شيئين الا ويوجد بينهما تساو في امر فالجاز ان تكون لبعض الصور العقلية خصوصية تقتضي ارتسامها باخرى منها وفي اخرى منها ولا يكون للبعض الآخر مثل تلك الخصوصية الا ترى ان السرعة والحركة مع تساويهما في انهما امران غير قائمين بانفسهما منهما خصوصية تقتضي ان تكون الاولى صفة والثانية موصوفة لها ولو سلم اللزوم فاستحالة الشق الاول من اللازم بناء على ما ذكروه ممنوعة وانما المحال ان يكون كل من الشيئين حالا في الآخر ومحلا له باعتبار وجودهما الخارجي واما اذا كانت الحلية والمحلية باعتبار الوجود الذهني فلا استحالة فيه الا ترى ان المجردين يعقل كل منهما الآخر ويصير حالا فيه ومحلا له ولا امتناع فيه نعم جاز ان تبين استحالة كون الصورة العقلية عاقلة بوجه آخر ولكن الكلام فيما ذكره من الدليل * وقد ذكر لدفع بعض هذه الاعتراضات وجوه متعسفة لو اشتغلنا بنقلها وبيان ما فيها من التعسف لادى الى التطويل مع انا لم نر كثير حاجة الى ذلك بناء على ان الفطن اذا تامل في هذه الاعتراضات لا يخفى عليه انها ليست مما يمكن دفعها بالتوجيه مع ان ورود واحد منها كاف في اصل المطلوب الذي هو ابطال الدليل * وثانيهما انه تعالى لو كان عالما

بذاته كان عالما بما سواه مما ذكرنا لكنه عالم بذاته فيكون عالما بما ذكر
اما الملازمة فلانه تعالى علة لما سواه من الموجودات كليها وجزئيها والعلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول واما صدق المقدم فلما سيأتي في البحث الذي يتلو
هذا البحث ۔ والاعتراض عليه ۔ اما اولا ۔ فانه منقوض بالجزئيات المتغيرة
فانه جار فيها بل ظهور جريانه فيها فقط اذ الكليات من حيث هي كليات
ليست موجودة خارجية حتى تكون معلولة بل وجودها وجود جزئياتها
والوجود الذهني غير ثابت عندنا وكذا وجود الجزئيات الغير المتغيرة
الى المجردات وعندكم انه تعالى غير عالم بتلك الجزئيات كما سيأتي فيما بعد
ولهذا استثنيت في اول الدعوى ۔ واما ثانيا ۔ فان قولكم العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ممنوع اذ يلزم منه ان من علم شيئا علم جميع معلولاته ومعلولات
معلولاته ولو كانت غير محصورة ومعلوم انه ليس كذلك ۔ وايضا ما تتمسكون
به في بيان كونه تعالى عالما بذاته غير تام كما نبينه هنالك ان شاء الله تعالى
وقد اجيب عن المناقضة الاولى بان المراد ان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول
والعلم التام بالعلة هو ان يعلم ذاتها مع ما لها من الصفات من جملتها العلية
والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول لانها نسبة بين العلة والمعلول والعلم
بالنسبة لا يمكن بدون العلم بالمنتسبين وعلم الله تعالى بذاته علم تام فلزم علمه
بمعلولاته وهذا انما يتم اذا ثبت ان علمه تعالى بذاته تام بالمعنى الذي
ذكر وهو ليس بديهيا واستدلالهم على اصل علمه تعالى بذاته غير تام
كما ستطلع عليه فكيف كون ذلك العلم تاما وهذا مما قيل فيه ثبت العرش

ثم [illegible] فيه مع التقصي عنهم بوجه نذكره ان شاء الله تعالى

✻ المبحث الثاني عشر انه تعالى يعلم ذاته ✻

وقد استدلوا عليه بوجوه ٠ الاول ٠ انه ثبت انه يعلم غيره وكل من يعلم غيره يمكنه امكانا قريبا ان يعلم انه يعلم غيره حتى قيل ان العلم بالشئ والعلم بذلك العلم واحد وكل ما يمكن له تعالى فهو حاصل له بالفعل وليس له شئ من الكمالات بالقوة باتفاق العقلاء فهو يعلم انه يعلم غيره ولا يمكن هذا العلم الا بعد العلم بذاته لانه احد اجزاء معلوم ذلك العلم فثبت انه يعلم ذاته ٠ والاعتراض عليه ٠ انه مبنى على انه يعلم غيره وذاك ما قدرتم على اثباته كما ورد من وجوه الاعتراض على ما ذكرتم من الدليل سيما الدليل الثانى فان فيه شيئا آخر وهو انه كان مبنيا على انه يعلم ذاته فبناء هذا عليه دور ظاهر ٠ الثاني ٠ ان المراد من علمه تعالى هو التعقل والتعقل عبارة عن حضور الماهية المجردة عن الغواشى الغريبة واللواحق المادية عند الذات المجردة وهو حاصل فى حقه تعالى بالنسبة الى ذاته لان ذاته مجردة عن شائبة المادة وغير غائب عن نفسه وكذا كل مجرد بالنسبة الى نفسه فهو عالم بذاته ٠ والاعتراض عليه ٠ انا لا نسلم ان حقيقة التعقل ما ذكرتم وهذا ادعاء منكم لا بديهى ولا مثبت بدليل كيف والتعقل والعلم عندكم من مقولة الكيف والحصول نسبة بين الشيئين ولو سلم فهذا لا يتأتى بالنسبة الى الشئ ونفسه فان حضور شئ عند آخر لا يتصور الا اذا كانا متغايرين بالذات ولا يكفى فيه التغاير

الاعتبارى

الاضافية كما في كون الشيء فوق الشيء وتحت الشيء ولا يلزم من كفاية التغاير الاعتباري بين المنتسبين في بعض النسب كما في علم الشيء بنفسه عند القائل بكون العلم اضافة او صفة ذات اضافة كفايته في جميع النسب كما ذكرنا ثم ان ما ذكرتم هنا يخالف لجميع ما سبق من ان العلم هو الوجود الذهني وان الوجود الغير الاصيل او الموجود بهذا الوجود وانه صورة حالة في العالم وهنا على ما ذكرتم ليس وجود غير اصيل ولا حلول شيء في شيء فقال بعضهم لتوجيه كلامهم العلم عندهم قسمان علم حصولي وعلم حضوري فما ذكروه اولا من حصول الصورة هو تعريف العلم الحصولي وما ذكروه هنا تعريف العلم الحضوري او للمعنى الاعم المشترك بين القسمين وعلى هذا لا يبعد ان يقال دليلهم الاول لاثبات علمه تعالى بذاته بالمعنى الاول ودليلهم الثاني لاثباته بالمعنى الثاني . ونحن نقول ان العلم مما يفهمه بالضرورة كل احد اما بكنهه او بما يميزه عن سائر اغياره ويعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشيء عن نفسه الذي سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم وان عدم غيبة الشيء عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والآخر غير علم وهذا مما لا يشتبه على المنصف فان ابوا الا الاصرار على تمويههم والآخرون على تقليدهم فذرهم في طغيانهم يعمهون . الثالث . وهو بالحقيقة ان تم دليل على انه تعالى عالم بذاته وبغيره ايضا ان عدم العلم جهل والجهل نقيصة وهي على الله تعالى محال وايضا العلم شرف وكمال والعالم اشرف

وا كمل من غير العالم فلو لم يكن هو تعالى عالما بذاته لزم ان يكون بعض مخلوقاته اشرف واكمل منه تعالى الله عن ذلك ● والاعتراض عليه ان عدم العلم على الاطلاق ليس بجهل بل عدم العلم عما من شانه العلم فان اردتم بعلمه تعالى بذاته ما سميتموه العلم الحضوري فلا نسلم عدم علمه تعالى بذاته بذلك المعنى ولا نزاع لاحد فيها الا انه ليس بعلم وان اردتم المعنى الآخر فعليكم بيان انه يمكن ان يكون له تعالى علم بذاته بذلك المعنى حتى يلزم من عدمه الجهل وحينئذ تكونون هادمين ما اسستم من انه لا يمكن ان يكون له تعالى صفة زائدة على ذاته اذ حصول الصورة في ذاته ليس عين ذاته ● وايضا قولكم العلم شرف وكمال ان اردتم به انه كذلك بالنسبة الى غيره فمسلم لكنه لا يجديكم نفعا وان اردتم به انه كذلك على الاطلاق فهو ايضا وان كان حقا لكنه مخالف لاصلكم من ان ثبوت الصفات له تعالى نقصان فيه للزوم اشتماله بالغير كيف ومثل ما ذكرتم يأتي في جميع الصفات الكمالية من القدرة والسمع والرؤية وغيرها بان يقال ٧ او نقائص مستحيلة على الله تعالى ● وايضا الموصوف بها اكمل من غيره فوجب ثبوتها له تعالى وانتم لا تقولون به وليس هذا الاعتراض الا بفساد هذا الاستدلال لا على اصلكم ●

المبحث الثالث عشر انه تعالى ليس عالما بالجزئيات المتغيرة

قال الامام الرازي اللائق بما ذهبوا اليه من ان العلم هو حصول الصورة ان لا يكون الباري تعالى عالما بالجزئيات المتشكلة ايضا وان كانت غير متغيرة

كالاجرام

كليهما الا فان العلم بالقديمة عندهم لان العلم بها انما يكون بالآلات جسمانية لان
المتشكل لا يتصور الا منقسما وارتسام غير المنقسم بالمنقسم محال فيستحيل عليه
تعالى بها لانه منزه عن الآلات الجسمانية وعند من لم يكن العلم حصول الصورة
لم يلزم هذا وايضا استدلوا على عدم علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة بثلاثة اوجه
الاول . انه لو كان عالما بها لزم احد الامرين اما ان يكون جاهلا واما ان
يكون متغيرا وكلاهما محال واستحالتهما بينة واما اللزوم فلانه اذا كان زيد مثلا
سيدخل الدار فقبل دخوله اما ان يعلم انه سيدخلها او يعلم انه داخل او لا يعلم
شيئا منهما فان كان في احد الاخيرين لزم الجهل اما مركبا واما بسيطا وان كان
الاول فبعد دخوله اما ان يعلم انه داخل او يعلم انه سيدخل او لا يعلم شيئا
منهما وعلى الاخيرين يلزم الجهل كما ذكرنا وعلى الاول يتغير علمه بانه سيدخل
من الوجود الى العدم وعلمه بانه داخل من العدم الى الوجود فثبت لزوم
احد الامرين . والاعتراض عليه . منع استحالة مثل هذا التغير عليه تعالى
فانه من قبيل التغير في النسب والاضافات اذ العلم عند البعض الاضافة بين
العالم والمعلوم او صفة ذات اضافة وعلى كل تقدير لا يتغير في مثل ما ذكر
الا نفس تلك النسبة اما الصفة عند القائلين بها فواحدة لا تتغير ولا تتعدد بتعدد
المتعلقات بل بتعدد الموصوفين بها والتغير في النسب والاضافات جائز في
حقه تعالى . فان قيل البرهان قائم على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا
وهو ان كل صفات تعرض فلا يخلو اما ان يكون ذاته تعالى كافية في ثبوتها له
او تكون كافية في انتفائها عنه او لا تكون كافية في ثبوتها ولا في انتفائها فان كان

الاول وجب ثبوتها مادام ... وان كان الثاني وجب انتفاؤها مادام الذات والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثالث فكل من ثبوت تلك الصفة له تعالى وانتفائها عنه يكون محتاجا الى امر آخر فان كان ذلك الامر وصفا له ننقل الكلام اليه حتى يتسلسل وان كان امرا منفصلا وذاته تعالى لا يخلو عن ثبوت تلك الصفة او عدمها المحتاجين الى الامر المنفصل فذات الله تعالى من حيث اتصافه بتلك الصفة يكون محتاجا الى الغير والاحتياج الى الغير مطلقا ينافي الوجوب الذاتي سيما اذا كان الغير امرا منفصلا عنه * قلنا * هذا منقوض بان الواجب تعالى يكون قبل الحادث اليومي ثم يكون معه ثم قد يكون بعده ولا شبهة في انه تغير لكن باعتبار النسبة والاضافة فما ذكرتم من البرهان لا يتم الا في الصفات الحقيقية وبعضهم قال في الاعتراض على اصل الدليل بمنع الملازمة مستدلا بان العلم قبل دخول الدار بانه سيدخل والعلم بعده بانه داخل واحد والعلم الاول ازلي فاذا لم يكن مغايرا العلم الثاني فبعد الدخول لا ينتفي علم ولا يتجدد علم بل العلم الاول الازلي يستمر فلا يلزم تغير من وجود الى عدم ومن عدم الى وجود وبين اتحاد العلمين بانا اذا علمنا ان زيدا سيدخل الدار غدا واستمر لنا هذا العلم الى الغد والى ان دخل ولم تطرأ لنا غفلة عن هذا فيما بين ذلك فبالعلم الاول نعلم انه دخلها الان يتجدد لنا علم آخر وانما يحتاج احدنا الى علم آخر عند طرو غفلة عن العلم الاول والله تعالى منزه عن هذا فعلمه الاول بانه سيدخل عين علمه بانه دخل * وانكر

الآخر كذلهمو [illegible] بخمسة اوجه • الاول • تنافي محمولهما بالمواطاة اذ قبل الدخول اعتقاد انه سيقع علم و اعتقاد انه دخل جهل و بعد الدخول الاول جهل و الثاني علم • الثاني • تنافي محمولهما بالاشتقاق الى العلم به اذ يجوز ان يعلم الشخص انه علم ان زيد اسيدخل الدار و لا يعلم انه دخلها سواء علم انه دخلها او لا و كذلك يجوز ان يعلم انه علم انه دخلها و لم يعلم انه سيدخلها سواء علم انه سيدخلها او لا • الثالث • تنافي شرطيهما فان شرط كون اعتقاد انه دخل علما الدخول و شرط كون اعتقاد انه سيدخل علما عدم الدخول و مجرد الاختلاف في واحد من الامور المذكورة كاف لتغاير العلمين فكيف بالتنافي بين الجميع • الرابع • تغاير متعلقهما اذ لا شبهة ان حقيقة دخل غير حقيقة سيدخل و تغاير المعلومين يستلزم تغاير العلمين • الخامس • انه كثيرا ما يوجد احدهما دون الآخر فان كثيرا من الامور يعلم انها ستقع البتة و بعد وقوعها لا يعلم انها وقعت بل بعضها مما لا يكون لنا بقاء الى وقوعه و عكس هذا اكثر فانه لا شبهة لاحد ان كثيرا من الامور بحيث لا يحصى مما لا يحصل له العلم بانها وقعت مع عدم علمه قبل وقوعها بانها ستقع و انفكاك الشيء عن نفسه محال بالضرورة فتحقق بهذه الوجوه ان العلم بانه وقع الشيء غير العلم بانه سيقع فثبتت الملازمة و تم الدليل • وللاولين ان يقولوا سلمنا تغاير العلمين فيمن يكون علمه و حكمه زمانيا فانه لا فرق بالاتفاق بين وقع و سيقع الابد لالة الاول على المضي و الثاني على الاستقبال و هما انما يتصوران بالنسبة الى الزمانيات فان معنى الماضي ما هو قبل زمان

حكمي هذا في المستقبل ماهو بعد زمان حكمي هذا او العيان لا يتحقق
الا في حق من يكون لحكمه اختصاص بزمان فمن كان علمه وحكمه مستمرا
ازلا وابدا من غير تجدد ولا اختصاص بزمان فلا يتصور بالنسبة اليه والى علمه
وحكمه ماض ولا مستقبل فلم يبق فرق بالنسبة اليه بين دخل وسيدخل
فلا يلزم من علمه بهذا الدخول الجزئي تغير في علمه اذ ليس هناك علمان يتنفى
احدهما ويتجدد الآخر وشيء من الوجوه المذكورة لا يقدح في هذا
فلم تثبت الملازمة وبطل الدليل وحمل الفاضل صاحب المحاكمات مذهب
الفلاسفة على هذا المعنى وقال انهم ما قالوا انه تعالى لا يعلم الجزئيات بل قالوا
يعلمها على وجه كلي ومرادهم انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة
على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا وبعضها بعيدا او بعضها متوسطا
كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فليس
بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا وكذا الامور
الواقعة في الزمان فان الموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى في كل
وقت وليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي دائما حاضرة عنده في اوقاتها
بلا تغير اصلا وليس مرادهم ما توهمه البعض من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها واحوالها كيف وما ذهبوا اليه
من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه ونحن نقول ما ذهبوا

اليه

اليه من ان [illegible] المشككة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافي ما حمل
هذا الفاضل عليه مذهبهم في هذه المسئلة فمنافاة مذهبهم في هذه المسئلة
على اي محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة وهذا يستلزم
تنافي اصليهم المذكورين ولا مجال لتخليصهم عن المنافاة . والثاني . ان
ادراك كل جزئي بآلة جسمانية فلو كان البارى تعالى مدركا للجزئيات كان
جسما او جسمانيا واللازم باطل والدليل على ان ادراك كل جزئي فهو
بآلة جسمانية ان كل جزئي لا بد له من مقدار وانطباع ذى المقدار فيما
لا مقدار له محال بالضرورة وكان مرادهم بهذا الدليل اثبات عدم علمه
تعالى ببعض الجزئيات اعني المتشكلات وان كان ظاهر عبارتهم عاما
والا فعندهم ليس كل جزئي ذا مقدار لثبوت المجردات عندهم وهو مبني
على انه لا يمكن ادراك الجزئي من حيث هو جزئي الا بالاحساس او التخيل
وبما يجرى مجراهما من الآلات . واما المجردات فلا يمكن ادراكها الا بمفهومات
كلية غير مانعة من الاشتراك بالنظر الى انفسها وان كانت في الواقع مختصة
بواحد منها غير صادقة بالفعل على غيره . والاعتراض عليه منع تلك
المقدمة وما ذكر في معرض الدليل عليها باطل اذ هو مبنى على ان ادراك
الشئ انما هو بانطباعه فى المدرك وقد ابطلناه ولئن سلم فلا نسلم ان انطباع
ذى المقدار له محال وانما يكون كذلك لو كان الانطباع وكونه ذا مقدار
باعتبار وجود واحد واما اذا كان الانطباع في الوجود الذهنى
وكونه ذا مقدار فى الوجود الخارجى كما فيما نحن بصدده على زعمهم

فلا نسلم انه مخالفة فضلا عن بداهتها ولئن ادعوا ان كونه ذا المقدار في الوجود الخارجي يستلزم كونه كذلك في الوجود الذهني طالبناهم بالبرهان على ذلك فانه ليس من الاحكام الضرورية كيف وهم قد قرروا سابقا ان كثيرا من لوازم الوجودين واحكامهما متخالفة فمن اين علم ان كون الشيء ذا مقدار ليس منها الا ترى انهم قائلون بانطباع ذى المقدار العظيم كاعظم جبل في شيء ذي مقدار صغير جدا كالحس المشترك والخيال وهذا لا يتصور الا بان يكون مقداره فيها صغيرا فقد اعترفوا بتفاوت مقداره بالكبر والصغر باعتبار وجوده فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما قال الامام الرازي بل انطباع العظيم في الصغير على اصلهم ابعد من انطباع ذى المقدار في غير ذى المقدار لانهم زعموا ان الهيولى لا مقدار لها مع انها محل للمقادير . وفيه نظر . لان زعمهم ان الهيولى لا مقدار لها في حد ذاتها لكنها قابلة للمقادير المتفاوتة فعند حلول ذى المقدار فيها تعرض لها المقادير والا فامتناع حلول ذى مقدار من حيث هو ذو مقدار فيما لا مقدار له اظهر من ان يخفى على عاقل . واما المجرد الذي ينطبع فيه صور المعقولات على رأيهم فليس مما يمكن له عروض المقدار لا بحسب ذاته ولا بحسب غيره . الثالث . ان العلم بان الشيء حاصل الآن او ليس بحاصل تابع لحصول ذلك الشيء او لا حصوله فلو كان البارى تعالى عالما بوجود الجزئيات الواقعة لكان ذلك العلم اما تمام ذاته او جزأ منه فيلزم افتقار ذاته الى غيره الذي

هو وقوع تلك الجزئيات واستحالة هذا غنية عن البيان او صفة زايدة عليه وكان لغيره مدخل في تكميل ذاته وهو ايضا محال * والاعتراض عليه * انالانسلم ان علم البارى تعالى بالمعلوم انما هو فى العلم الانفعالى الذى هو للمكنات واما علم الباري تعالى فهو علم فعلى بمعنى انه سبب لوجود الممكنات فهو متبوع وغير مفتقر الى الشئ غيرذاته تعالى فلا يلزم منه ان يكون لغيره مدخل في تكميله وعلى هذا تقدير كون العلم صفة زائدة على ان هذا الدليل منقوض بالعلم بالكليات وبسائرالاضافات اذ هي تابعة للمضافين اللذين احدهما غيرذات الباري فيتأتى فيها اجراء ما ذكروه من المقدمات وما يجيبون عنها فهو جوابنا هنا اذ العلم عندنا مجرد اضافة او صفة ذات اضافة لكن التبعية التي ذكروها في الاضافة فقط *

﴿ المبحث الرابع عشر انه هل للفلك نفس ناطقة متحركة بالارادة اولا ﴾

اثبتها الفلاسفة وانكرها المليون لا بمعنى انهم يحكمون باستحالة ان يكون له نفس متعلقة بجرمه كتعلق نفوسنا بابداننا وتحركه بارادتها كما تحرك نفوسنا بارادتها ابداننا ثمانه لادليل على استحالة ذلك ولكن بمعنى انه لادليل على ثبوتها والعلم به مفوض الى الله تعالى والطريق الى معرفته ليس الا الوحي ولم يثبت الوحي عندنا لا بنفيها ولا باثباتها ولا يتم ما اورده الفلاسفة في معرض الاستدلال العقلى على ذلك فنحن نحرر مذهبهم في هذا ثم نورد ماذكروا فى معرض الاستدلال ثم نتكلم عليه ان شاء الله تعالى * امامذهبهم فهو ان لكل فلك عقلا مجردا من جميع الجهات غنيا في

[illegible] لكما له بها عن الفلك وجوهرا آخر منطبعا في مادته وصورته
[illegible] نفس الحيوانية لنا ترتسم فيه المرادات الجزئية والحركات والاوضاع
ويقال له النفس الجسمانية والنفس المنطبعة وظاهر مذهب المشائين انه ليس
للفلك نفس غيره * واثبت بعض متأخريهم ومنهم ابو علي جوهرا آخر
مجردا بحسب الذات عن المادة متعلقا بها بحسب التدبير والتحريك مستكملا
بسبب ذلك هو نفس ناطقة للفلك بمنزلة نفوسنا الناطقة المدركة والمريدة
للكليات بذواتها وللجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية * والامام الرازي
جعل مبدأ الارادة الكلية هذه النفس المجردة ومبدأ الارادة الجزئية
تلك النفس المنطبعة وانكر عليه غيره قائلا ان هذا شئ لم يذهب اليه
ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذاتين
متباينتين وهو آلة لهما بل على تقدير ثبوت النفس الناطقة فالمدرك وان
لم يدرك للكليات والجزئيات جميعا هو تلك النفس الناطقة وان كانت
صور الجزئيات مرتسمة في النفس الجسمانية فهى آلة للنفس الناطقة
في ادراك الجزئيات كالخيال لنا بالنسبة الى نفوسنا الناطقة الا ان الخيال غير
سار في البدن وهي سارية في جميع جرم الفلك فعلى هذا يكون الفلك
حيوانا ناطقا كالانسان ولهذا زادوا في تعريف الانسان قيدا فقالوا هو
حيوان ناطق مائت احترازا عن الفلك هذا تقرير مذهبهم فى ثبوت النفس
للفلك وسيجئ فى المبحث الثامن عشر بيان معنى النفس وانقسامها الى
اقسامها وما يتعلق بذلك ان شاء الله تعالى * واما استدلالهم * على ثبوتها

الفلك فلم فيه مسلكان احدهما لاثبات النفس المجردة وثانيهما لاثبات النفس الجسمانية

المسلك الاول * لنا فيه وجهان * الاول انه لو كانت حركة الفلك ارادية دائمة لكان مبدؤها مجردا وهو المطلوب اما الشرطية فلان الحركة الارادية بل كل فعل ارادي لابد له من ان يكون هو مقصودا بالذات او يترتب عليه ما هو المقصود بالذات المسمى بالغرض وهذا ضروري فالمقصود من حركة الفلك اما نفسها وهو باطل لان ماهية الحركة انها كمال اول ليكون وسيلة الى كمال ثان واذا كان كذلك استحال ان تكون هي المقصودة بالذات فالمقصود من الحركة امر آخر ولابد من ان يكون ذلك الامر غير حاصل حالة الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وهو محال ولابد ايضا ان يكون ممكنا لان طلب المحال دائما محال وجميع ما يمكن للفلك من الكمالات حاصلة له بالفعل الا بعض الاوضاع فثبت ان المقصود من حركة الفلك استخراج الاوضاع من القوة الى الفعل وليس المقصود وضعا شخصيا بعينه والا فان لم يقع ذلك الشخص ابدا كانت حركته الازلية الابدية عبثا محضا وهدرا صرفا وهذا ممتنع على تلك الاجرام العالية الشريفة وان وقع في وقت من الاوقات لزم توقفه عن الحركة عنده لكن المفروض ان حركته دائمة هذا خلف فثبت ان المقصود منها هو وضع معين كلي * فان قيل * هذا الكلام متناقض لان كون الشيء معينا ينفي كونه كليا وكونه كليا ينفي كونه معينا * قلنا * لا كذلك فان المعين يصدق على هذا المعين وعلى ذاك وعلى ذلك وما يصدق على

كثيرين فهو كلي نعم قد يطلق المعين و يشار به الى احد المعينات بشخصه و بهذا الاعتبار يكون قسيما للكلي فالشبهة انما نشأ من هذا واذا كان المقصود من حركة الفلك امرا كليا فلابد من ان يعقله فاعل الحركة الذى يقصد اليه لأن القصد الى المجهول محال بديهة و العاقل للامر الكلى لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا كما تقرر في موضعه فثبت انه مجرد من كل الوجوه ليكون عقلا اذ المفروض انه متعلق بجرم الفلك بالتحريك فيكون شيأ مجرد الذات عن المادة متعلق العقل بها وهو المراد بالنفس المجردة فثبت ان حركة الفلك لو كانت ارادية دائمة لكان مبدؤها نفسا مجردة و هذا ما اوردناه • فان قيل * ماذا احوجهم في تقرير الملازمة الى نفي كون غرض الفلك نفس الحركة حتى كثرت المقدمات وطال الكلام بايراد الاشكالات عليه و صعب الامر عليهم بانقطاعهم عن الجواب عنها و هلا اكتفوا بان يقولوا الغرض سواء كان نفس الحركة او شيء آخر اما ان يكون جزئيا معينا منه او كليا الى آخر المقدمات ليندفع عنهم كثير من المقبحات * قلنا * ان ان حركة كل فلك بل كل حركة من مبدئها الى منتهاها عندهم امر جزئي بسيط لا فرد له ولا جزء على ما عرفت من قبل فلو كان الغرض نفس الحركة لم يتم قولهم الغرض ليس جزئيا معينا ولم يصح الاستدلال عليه بانه لو كان كذلك لوقف عند حصوله و اللازم باطل لانه ان اريد توقف عند حصوله عن الحركة الى السكون فاللزوم ممنوع و انما يلزم ذلك لو لم يكن هذا الجزئي غرضه دائما وان اريد توقف على هذا الجزئي ولم يتعدا الى جزئي آخر فالامر كذلك فبطلان

اللازم

اللازم ممنوع وعلى كل تقد يرفالاستد لال فاسدفلا بدمن ذكر تلك المقدمات
و اماصد ق المقدم فيحتاج الى اثبت امرين احدهماان حركة الفلك ارادية
والثاني اتحاد ائمة اما الاول فنقول لو لم تكن ارادية لكانت اماطبيعية او قسرية
والاخيرتان باطلتان فتعينت الاولى اماصدق الانفصال فلان الحركة
لابد لها من مبدء هو المحرك فهو اماخارج عن المتحرك بحيث يكون ممتازا
عنه في الوضع او لافان كان الاول فالحركة قسرية كحركة الحجر الى فوق
وان كان الثانى فلا يخلو اما ان تكون الحركة صادرة عن قصد و ارادة
او لا فان كان الاول فهي نفسانية سواء لم يكن المبدأ خارجا عن المتحرك
كالنفس الجسمانية ان قلنا انها مبدأ الحركات الجزئية للفلك على ماهو
ظاهر مذهب المشائين او كان خارجا عنه لكن لا بحيث يمتاز عنه في الوضع
كالنفس الناطقة وان كان الثاني فهي طبيعية سواء كانت مقرونة
بشعور كما اذا اسقط الانسان عن عال او لا كما اذا اهبط الحجر منه
واما بطلان الاخيرين اما الطبيعية فلان حركة الفلك مستديرة
حركة ولا شيء من الحركة المستديرة بطبيعية فلا شيء من حركة الفلك
بطبيعية اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل وضع من
الاوضاع الحاصلة في اثناء الحركة المستديرة فهو مطلوب الى ان يحصل
ثم متروك بعد حصوله فلو كانت باقتضاء الطبيعة لزم ان يكون الشيء الواحد
بعينه مطلوبا بالطبع ومهروبا عنه بالطبع وهو محال بخلاف ما اذا كانت
ارادية فانه يجوز ان يكون شيء مرادا لغرض وبعد حصوله منافيا لغرض

[illegible] وكان بحيث لا يحصل الا بترك الاول بل يجوز ان يكون [illegible] ان عدمه اولى من وجوده واما القسرية فلوجهين احدهما [illegible] القسر لا يكون الا على خلاف الطبع وقد ثبت ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون باقتضاء الطبع والحركة المستقيمة لا تجوز على الفلك فضلا عن ان تكون مقتضى طبيعة كما تقرر في موضعه واذا لم يكن شيء من الحركتين مقتضى طبع الفلك فلا تتصور فيه حركة على خلاف الطبع حتى تكون قسرية وانما قلنا ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع لانه اذا لم يكن في طباع المقسور ما يقاوم القاسر فلنفرض انه حرك بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد ان تقع تلك الحركة في زمان لامتناع وقوع حركة ما لا في زمان ولنفرضه ساعة ثم نقدر انه حرك جسما آخر في طبعه ميل الى خلاف جهة القسر بمثل تلك القوة بعينها في تلك المسافة ولا بد ان تكون هذه ايضا في زمان لما ذكرنا وان يكون زمانها اكثر من زمان الاولى لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نقدر انه حرك جسما ثالثا في طباعه ميل الى خلاف جهة القسر على مقدار نصف الميل الاول بمثل تلك القوة في تلك المسافة فيكون زمان هذه الحركة نصف زمان حركة ذي الميل الاول اذ تفاوت الزمانين بسبب تفاوت الحركتين في السرعة والبطوء وهذا التفاوت ليس الا بسبب تفاوت المعاوق في الحركتين اذ القوة المحركة والمسافة فيهما واحدة فيكون تفاوت الزمانين بحسب المعاوقين ومعاوق الثانية نصف معاوق الاولى فيكون زمانها ايضا نصف زمان الاولى فتكون ساعة

كزمان للحركة البطيئة المفارق فتكون الحركة مع المفارق في السرعة والبطء كالحركة لا مع المفارق وهذا محال * فان قيل * هذا منقوض بان جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب وهذه الحركة في غير الفلك الاعظم مبدؤها الفلك الاعظم وهو خارج عن سائر الافلاك فتكون قسرية واللازم من دليلكم ان لا تكون قسرية * قلنا * المنقسم الى الاقسام المذكورة اعني الارادية والطبيعية والقسرية انما هو الحركة الذاتية لا العرضية والثاني ان حركة الفلك لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر ولو كانت على موافقة القاسر للزم تشابهها في الجهة والسرعة والبطء اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض والتالي باطل اذ ليس التوافق والتشابه الا في قليل منها واما الثاني اي ان حركة الفلك دائمة فلا نهاية السبب في وجود الزمان وبقائه فلو انقطعت لزم انتفاء الزمان لكنه محال كما مر في المبحث الاول من الكتاب فثبت ان حركة الفلك دائمة وهو المطلوب * هذا تقرير الوجه الاول من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان كل فعل اختياري لا بد له من غرض فان افعال الله تعالى عندنا اختيارية وليست معللة بغرض ودعوى الضرورة في محل الخلاف العظيم غير مسموعة ولو سلم فلا نسلم بطلان كون الحركة نفسها مقصودة بالذات وما ذكرتم من ان ماهية الحركة انها كمال اول الى آخره ان اردتم به انه يلزم ان يترتب عليها امر آخر من اين او وضع او غير ذلك فسلم لكن لا يلزم منه ان يكون غرض الفاعل من

...ث على اقدامه عليه ذلك الامر الآخر لابد له من دليل فان ... وا من الملزومات تكون مقصودة من حيث ذواتها لامن حيث لوازمها بل ربما يكون بعض لوازمها مكروهة وان اردتم به ان ماهيتها ان يكون المقصود بالذات منها ذلك الامر فهو ممنوع اذ هذا مجرد ادعاء منكم * فان قيل * غرض الفعل لابد ان يكون مغائراً له بالذات اذ يلزم ان يكون وجوده في الخارج مترتبا على وجود الفعل وهذا لا يتصور في الشئ مع نفسه فبعد تسليم ان الحركة الارادية لابد لها من غرض لاينا في القول بان المقصود بالذات منها نفسها * قلنا * الفعل الذى يجعل نفس الحركة غرضا له هو ايجاد الفاعل اياها لاشبهة في تغايرهما فلامحذور * وقد يقال * في بيان ان الحركة لاتكون مقصودة بالذات ان الحركة لايمكن ان يقتضيها لذاته محرك قار الذات بحسب طبعه او ارادته او غير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه ومالاقرار له في ذاته لايمكن ان ان يدوم بدوام شئ له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاته بل لشئ آخر يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشئ لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة بذاتها وفيه نظر * اما اولا فلان قوله مقتضى الشئ يدوم بدوامه ان اراد به انه يدوم وجوده بدوام وجود مقتضيه فمسلم ولا يلزم منه امتناع ان تكون الحركة مقتضى المحرك القار لذاته لان الحركة ايضا دائمة الوجود من المبدء الى المنتهى كما حققناه سابقا في الحركة بمعنى التوسط التى هى حقيقة الحركة ومعنى كونها غير قارة انها لاتدوم

في حدمن حد ود ما لسافة لانها لاتد وم في الوجود وان اراد به انه يدوم على اينه وضعه وغيرهما من احواله بد ولم وجود مقتضيه فهو ممنوع لا تدل عليه ضرورة ولا برهان كيف وانا نقول الحركة لا بد لها من مقتض البتة فمقتضيها اما ان يكون قار الذات او غير قار الذات فان كان الاول ظهر بطلان ذلك القول وان كان الثاني ننقل الكلام الى مقتضي ذلك المقتضي اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل محال فيلزم الانتهاء الى شئ غير قار يكون مقتضيه قارا على ان ما ذكرنا لو سلم في المقتضي بحسب الطبيعة فهو ممنوع في المقتضي بحسب الارادة اذ هو يجب ان يكون على وفق الارادة ويجوز ان تتعلق الارادة بوجوده لا بدوامه وقراره لغرض من الاغراض * واما ثانيا فلان ما ذكره على تقدير تمامه لا يدل الا على ان غير القار لا يجوز ان يكون مقتضي ذات القار فلا يكون المحرك القار كافيا في وجود الحركة وعلة تامة لها * ولا يلزم من هذا ان لا تكون الحركة مطلوبة لذاتها اذ يجوز ان تكون الحركة بتوسط شئ آخر غير ذات المحرك ومع هذا تكون الحركة مطلوبة لا بتوسط مطلوب آخر بل لذاتها * وقد يقال هذه المقدمة اى ان الحركة لا تكون مقصودة بالذات غير محتاجة الى دليل فان الحركة ليست الا التاوى الى الغير والتوجه اليه فامتنع ان تكون مطلوبة لذاتها * ودفعه يظهر من التامل فيما ذكرناه ولو سلم فلا نسلم امتناع ان يكون مقصود الفلك من حركته محالا وقولكم ان طلب المحال د ائما محال انما المحال وقوع هذا المطلوب والطلب بعد العلم

بانه ... وغيرهم من اين علم انه يلزم ان يعلم الفلك استحالة كل مطلوب ... طلبه ولو سلم فلا نسلم ان كل كمال ممكن للفلك من التشكلات وغير ما حاصل له بالفعل سوى الوضع ولا يتصور ثبوت هذا يتوهانت ابطالا ولو سلم فلا ذكرتم في امتناع ان يكون مقصوده وضا بعينه من انه متى الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم وقوفه عن الحركة ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المنتهية عنده وقوع ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة لوضع آخر متعين وهكذا الى غير النهاية لابد لنفي ذلك من دليل الا ترى ان جمهور المشائين ما اثبتوا له الا النفس الجسمانية المدركة للجزئيات المريدة لها ومع هذا لا يجوزون وقوفه عن الحركة ولو سلم فلا نسلم ان العاقل للامر الكلي لا يكون الا مجردا فان هذا مبني على ان يكون التعقل انطباع الصورة او مستلزما له وقد بين ابطاله ثم اما ماذكرتم في بيان صدق المقدم فقولكم في اثبات الامر الاول لبيان كون حركة الفلك ارادية من ان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية ممنوع - وماذكرتم في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع وبطلان اللازم منقوض بالحركة المستقيمة فانه لو تم ماذكرتم ان لا تكون حركة مستقيمة طبيعية ايضا والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لان وقوع المتحرك في كل حد من حدود المسافة الى منتهاها وكل اين من الايون الواقعة في اثناء الحركة حينئذ مطلوبان بالطبع ومتروكان بالطبع واللازم باطل فلزم من هذا ان لا توجد حركة طبيعية

اصلا لايحصل الحركة في المستقيمة والمستديرة * وقد بطل كون كل منهما طبيعيا حينئذ فبطل كون الحركة على الاطلاق طبيعية وانتم لاتقولون به * فان قيل * لايلزم في الحركة المستقيمة على تقدير كونها طبيعية ماينافيها الحركة المستديرة على تقدير كونها كذلك من كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لان الحركة الى كل حد من حدود المسافة في الحركة المستقيمة ليست لان وقوع المتحرك في ذلك الحد مطلوب بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو الوصول الى المنتهى لايمكن بدون ذلك * قلت : فقيل ذلك لاينافي في الحركة الى كل حد ليست لان الوضع المترتب عليها باطل بالطبع بل لان حصول المطلوب بالطبع وهو نفس الحركة او ملزوم من ملزوماتها لايمكن بدون ذلك * وقد تقرر هذا الاستدلال بوجه آخر ٧ فلو كانت الحركة المستديرة طبيعية لزم ان يكون الشيء بعينه مطلوبا ومهروبا عنه في حالة واحدة بل لزم ان يكون المهرب عن الشيء طلبا له وهو بديهي الاستحالة * ويترتب عليه ان ترك وضع او حد ليس طلبا له بعينه لانعدامه بتركه واستحالة اعادته غايته انه يكون طلبا لمثله فلا يلزم كون المهروب عنه مطلوبا ولا كون الهرب عنه طلبا له كيف ولو صح ماذكر لزم ان تمتنع الحركة المستديرة مطلقا اى سواء كانت طبيعية او ارادية او قسرية لان كون الشيء توجها اليه بعينه محال قطعا وعلى ذلك التقدير يلزم من كل حركة مستديرة هذا او مايلزم منه المحال فهو محال ولو سلم فقولكم ان حركة الفلك لايجوز ان تكون قسرية ممنوع وما بنيتم عليه دعواكم هذه من ان القسر لايكون

الا خلاف الطبع غير مسلم و اسعد لالكم على هذا ابان الطبع لو لم يكن مقاومًا
القاسر لم يكون الحركة مع المعاوق فى السرعة و البطء كالحركة بدون
المعاوق وهو باطل فاسد بمقدمتيه * اما الملازمة فلانه انما يلزم ماذكرتم لوكان
تفاوت الزمانين في الحركتين الاخيرتين لذاتيهما تقتضيان مقدارا من الزمان
لامتناع اى حركة كانت لا في زمان ففى الصورة المفروضة الحركات الثلاث
بحسب المسافة و تماثل القوة المحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان
من غير تفاوت فيه و لا تعلق له بالمقاوم و المعاوق و هو كما فرض ساعة ففى
الحركة الثانية اعنى ذات الميل الاقوى ساعة اخرى بازاء ميله و اذا فرض
ميل الثالثة نصف ميل الثانية فيكون بازائه نصف ساعة فتبين ان زمان
الثالثة ساعة و نصف و زمان الاولى ساعة فقط فلا تكون الحركة مع
المعاوق كهي لا مع المعاوق * و على هذا التقدير لا يرد ما قيل ان الحركة
لذاتها لا تقتضى مقدارا معينا من الزمان و الا لكانت الحركة الواقعة فى ذلك
الزمان اسرع الحركات الممكنة الوقوع فى مثل مسافتها و هذا باطل لان
كل زمان منقسم فللزمان المفروض نصف فاذا فرضت حركة في مثل
مسافة الحركة الاولى و في نصف زمانها تكون اسرع من الحركة الاولى
و كذا ما قيل من ان الزمان قابل للانقسام عندهم الى غير النهاية
و كذا الحركة و كل قسم من الزمان زمان و كل قسم من الحركة حركة
فكل حركة فرضت فى زمان فنصفها واقعة في نصف ذلك الزمان و هى
[illegible] كة في زمان فنصفها واقعة فى زمان و هكذا الى غير النهاية فعلم ان

الحركة لذاتها لاتقتضى قدراً معينا من الزمان بل مطلق الزمان و اما
خصوصيات المقادير فليست الا بحسب المقاومات فالتفاوت بين المقادير انما
هو بحسب تفاوت المقاومات * و انما قلنا انها لايرد ان على هذا التقرير لانا
لانسلم ان الحركة على الاطلاق تقتضى قدرا معينا من الزمان و ليس بنا في
بيان مقصودنا هنا حاجة الى هذا بل يكفينا ان الحركات الثلاث بحسب خصوصياتها
الناشئة من مسافتها و قوتها المحركة تقتضي هذا القدر المعين من الزمان مع ان
الاول في نفسه غير تام لانه موقوف على ان يكون وقوع حركة في مسافة
الحركة التي فرضت واقعة في الزمان الذى هو مقتضى ذات الحركة فى
نصف ذلك الزمان ممكنا فى الواقع واثبات هذا مشكل جدا * و اما بطلان
اللازم فلان المعاوق يجوزان ينتهى في الضعف الى غاية لا يبقى له اثر في
العوق فتكون حركة ذى هذا المعاوق كحركة عديم المعاوق بالضرورة
و لاامتناع فيه ثم نقول دلائلكم تعارض بحركة الوتد بالقسر الى السفل
اذا اغرز فى الارض بالمدق فانه لا خفاء في ان حركته هذه قسرية
و ليس بينها و بين ما اذا اغرز في الجدار او السقف فرق مع انها ليست على
خلاف الطبع بل على وفاقه و لوسلم ان القسر لايكون الا على خلاف
الطبع فلانسلم ان الحركة المستقيمة لاتجوز على الافلاك مطلقا وما اوردتموه
من الدليل على تقدير تسليم صحته فانما هو في المحدد للجهات خاصة
و لم تذكروا دليلا شاملا للافلاك كلها حتى ينظر فى صحته و فساده
و لوسلم فلم لايجوز ان يكون مقتضى طبع الفلك السكون فتكون حركته

كيف كانت قسرية كما في الجسم العنصري اذا كان في حيزه الطبيعي فان قيل . سكون الفلك محال فضلا عن ان يكون مقتضى طبعه وانما قلنا انه محال لان الفلك بسيط اى اجزاؤه المفروضة متساوية في تمام الماهية فهي متساوية في لوازمها فنسبتها الى جميع الاحيازات التي تقع هي فيها والاوضاع التي تعرض لها على السواء لا اختصاص لبعض منها ببعض تلك الاحيازات والاوضاع فاما ان لا يحصل جزء ما في شيء من تلك الاحياز وعلى شيء من تلك الاوضاع او يحصل كل واحد منها في كل الاحياز وعلى كل الاوضاع واستحالة هذين القسمين غنية عن البيان او يحصل كل واحد منها في واحد من تلك الاحياز وعلى واحد من تلك الاوضاع فاما على الدوام وهذا سكون على الفلك وايضا محال لانه ترجيح بلا مرجح واما على الانتقال والتبادل وهذا هو الحركة المستديرة وهو الممكن من الاقسام وهذا الدليل كما يدل على امتناع سكون الفلك يدل على امتناع الحركة المستقيمة ايضا . قلنا . هذا مبنى على بساطة الفلك وهي ان سلمت في المحدد غير مسلمة في غيره ولا دليل لكم عليها في غيره . انه ان تم دل على امتناع الحركة المستديرة للفلك كامتناع السكون والحركة المستقيمة لان نسبته الى كل الجوانب على السواء وكل النقط المتوهمة فيه متساوية في صحة كونها قطبا او جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة فاما ان تقع حركته المستديرة الى كل الجوانب الغير المتناهية معا لتقع كل نقطة من نقطها قطبا وجزأ من كل دائرة صغيرة او كبيرة

معاً ولا شك في استحالته او تقع الى جانب معين فقط لتعين نقطتان للقطبية وكل واحدة مما سواهما لكونها جزأ من دائرة صغيرة او كبيرة معينة كما هو الواقع او تقع الى كل جانب لكن لا معا بل على التعاقب وعلى التقديرين يلزم الرجحان بلا مرجح كما في السكون والحركة المستقيمة مع انهم لم يقولوا بالاخير واذ ابطلت الاقسام باسرها استحالت الحركة المستديرة على الفلك بل استحال كون الفلك متحركا او ساكنا فالدليل الذى يلزم منه مثل هذا لا يشتبه بطلانه على انه لو تم لدل على ان حركة الفلك بالاستدارة طبيعية له لا ارادية لانه اذا استحال عليه السكون والحركة المستقيمة تعين باقتضاء طبعه الحركة اذ لا بد للمتحرك من احدهما ومدعاكم انها ارادية وان الحركة المستديرة لا يجوز ان تكون طبيعية فيكون دليلكم منافيا لدعواكم هذا ثم ماذكرتم في دليلكم الثانى على امتناع كون حركات الافلاك قسرية من انها لو كانت كذلك لتشابهت ممنوع وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قسر الا من بعضها لبعض وانها كلها متشابهة الطبائع حتى لا يتصور اختلاف من قبل القاسر او المقسور وشئ منها ليس يثبت مع ان التالى على خلاف مذهبكم على انه لو تم فانما يدل على ان حركاتها كلها ليست قسرية واما ان بعضها ليس كذلك فلا يدل الدليل عليه اصلا واما ماذكرتم لاثبات ان حركة الفلك دائمة من انه يلزم منه انقطاع الزمان واللازم محال فممنوع بمقدمتيه اما الملازمة فلانها انما تتم لو كان الزمان مقدارا لحركة الفلك كما زعمه بعضكم وليس كذلك واما بطلان اللازم فلانه لا يلزم من انقطاع الزمان

[illegible] زمان كما [illegible] كذلك وقد بين في المبحث الاول من الكتاب فليرجع اليه وقد صرح ابو علي في الشفاء بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة حيث قال في آخر المجسطي ان حركات الافلاك نفسانية فلا يمتنع عليها ان لا تتم الدورة وهذا الكلام منه هادم لكثير مما اسسوه * الوجه الثاني * من وجهي اثبات النفس المجردة للفلك ان غرض الفلك من حركته التشبه بالمجردات كما سيجئ بيانه وكون الغرض ذلك موقوف على ان يدرك المتحرك ما يريد التشبه به وهو ههنا لا يمكن ادراك المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فتكون للفلك نفس مجردة * فان قيل * العلم بان الغرض من الحركة كذا موقوف على العلم بان هذه الحركة ارادية والعلم بهذا موقوف على العلم بان للمتحرك نفسا فالاستدلال على اثبات النفس للفلك بكون غرضه من الحركة كذا دور * قلنا * العلم بالغرض موقوف على العلم بان لصاحب الغرض نفسا ما اعم من ان تكون منطبعة في المادة او مجردة والاستدلال هنا على اثبات النفس المجردة بخصوصها لا على اثبات النفس على اطلاقها والعلم بالعام لا يستلزم العلم بالخاص فلا دور * والاعتراض على هذا الوجه انه مبني على ان الادراك والعلم هو حصول صورة المدرك في المدرك فاما اذا كان عبارة عن اضافة مخصوصة بينهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراك المجردات بالقوى الجسمانية وقد عرفت حال ذلك فيما سبق بما لا مزيد عليه وايضا هو مبني على ثبوت كون الغرض من حركة الفلك التشبه المذكور وستعرف

يحل عند الحصول [illegible]

و المسلك الثاني [illegible] كل فعل اختياري لا بد له من ارادة متعلقة لخصوص هذا الجزئي و لا يكفي فيه ارادة كلية والقصد اليه لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السوا فاما ان يقع عند ارادة الكلي جميع افراده وهذا باطل او بعضها وهو ترجيح بلا مرجح او لا يقع شئ منها و هو المطلوب فثبت انه لا بد للفعل الجزئي من ارادة متعلقة بخصوصه ومن المعلوم بداهة ان ارادة الشئ بدون العلم به محال فالفلك في تحصيل الحركات الجزئية و الاوضاع المخصوصة لا بد له من مبدأ لارادة كل واحد من هذه الجزئيات و العلم به و العلم بالجزئيات المادية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حقق في موضعه وليس المراد بالنفس الجسمانية الا هذه القوة فثبت ان للفلك نفسا جسمانية و هو المطلوب * و الاعتراض عليه من وجهين * الاول ان ما ذكرتم من توقف الفعل الجزئي على علم و ارادة متعلقين بخصوص شئ يكذبه الوجدان فان كل احد يجد من نفسه انه اذا اراد اكل الطعام الحاضر عنده يأكل منه من غير ان يلاحظ قبل اكل كل لقمة خصوصها بوجه لا يشترك فيه غيرها اصلا و خصوص الاكلة الجزئية التي يتعلق بها و كذا من يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة التي بينه و بين ذلك الموضع بخطواته على الاجمال ثم يأخذ في المشي من غير ان يلاحظ خصوص كل خطوة من خطواته و يريدها بعينها بان يشعر قبلها بانه من اي موضع و الى اي مرتبة يرفع قدمه و في اي موضع يضعها و بغير ذلك مما له مدخل في تشخص الخطوة

مثل خصوص الزماني فانه مالم يتصور الموضعين بحدودهما بحيث لم يدخل في خصوره شيء يسير من جوانبها ولم يخرج منه شيء يسير من اطرافها لم يحصل تصور الخطوة بخصوصها وكذا الحال في مقدار رفع القدم وخصوص الزمان * وادعاء ان كل من يمشي اياما بل شهورا واعواما في حال غفلته او تامله في امور اخر او خوفه المدهش من اللصوص يتصور ماذكرنا مكابرة عظيمة مع انه كثيرا ماتكون في موضع قدمه حية او موذ آخر لو شعر به بل لو توهمه قبل لم يقرب منه فضلا عن وضع القدم عليه على ان تصور ماذكرنا من خصوص المكان والزمان لايكفي في تصور تشخص الخطوة لان قطع هذا المكان في هذا الزمان مثلا مفهوم كلي محتمل لكثيرين وتشخصات متعلقات الفعل لاتوجب تشخص مفهومه في العقل نعم قد يوجب عدم صدقه بالفعل الاعلى واحد بل نقول ادراك الجزئيات من حيث الجزئية والتشخص لايمكن الا بالحواس وادراك الحس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لايحس فتصور الفعل الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها على الاجمال كافيان في صدوره عن المختار ولايشترط في صدور كل واحد منها الى تصور له وقصد اليه بشخصه الاترى ان من يتصدى لتحصيل مجهول بالنظر لم يلزمه ان يتصور ذلك المجهول قبل النظر بوجه جامع مانع بل يكفيه تصوره بوجه ماولو اعم وانما فصلنا الكلام هنا غاية التفصيل لانا نرى كثيرا من الفضلاء الحذاق ذاهبين الى الاشتراط

المذكور نخشيناان تنفر الطلاب بظاهر مقالتهم ٭ الثانى ٭ انه مبنى على كون العلم حصول الصورة والافلا يمتنع العلم بالجزئيات المادية بدون القوة الجسمانية وقد ابطلنا ذلك بمالامزيد عليه. واعلم ان القول منهم بوجود فعل بالارادة و الاختيار مشكل لانهم معترفون بان الفعل الاختياري هوالذي يقدر فاعله عليه وعلى تركه ويكون نسبتهما اليه على السواء ووقوع احدهما انما يكون بسبب ارادة ترجحه على الآخر مع ان مذهبهم انه لابد لكل موجود ممكن من مؤثر تام يجب وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه فنقول الفعل الاختيارى حال صدوره من فاعله لايخلو اما ان يكون مؤثره التام موجودا اولا فان كان الاول وجب وجوده وان كان الثانى وجب عدمه فاين الاختيار واستواء الطرفين وجوازهما فان قالوا من تمام المؤثر الارادة والاختيار فبتقدير تحققهما وجب وجود الفعل وجواز الطرفين انما هو مع قطع النظر عنهما. قلنا. فننقل الكلام الى تلك الارادة ومؤثرها انه في تلك الحالة موجود اولا فعلى الاول يجب وجودها فيجب وجود الفعل وعلى الثاني يجب عدمها فيجب عدم الفعل وهكذا الحال فى مؤثرها فلا يظهر للاختيار معنى ويصير الفعل الاختيارى بالحقيقة كسائر الافعال الغير الاختيارية المشروطة بشرائط من غير فرق فان ترتب الارادة على سببها وترتب الفعل عليها كترتب مجاورة النار للخشب على سببها وترتب احتراق الخشب على تلك المجاورة من غير ان يكون الاول مما يصحح الحكم بان الفعل وتركه جائزان ونسبتهما الى الفاعل على السواء دون الثانى فلا بد لهم من ان يعترفوا بان الارادة صفة من شانها ان تتعلق

بالواحد المطلق [illegible] في حركة الفلك بنفسه موجب تام يستلزمها و اذا كان
يمكن ان [illegible] لله يكون العالم بجميع اجزائه يكون فاعله قد يما مختارا و هذا
[illegible] بيانه في المبحث الاول من الكتاب ثم انه يتضح من هذا المقام ان الفلاسفة
يجوزون استناد القديم الى الفاعل المختار فان حركة كل فلك عندهم قديمة مع انهم
يجعلونها اختيارية فمن حكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق
الفريقين فقد اخطأ ؛

❊ المبحث الخامس عشر في بيان الغرض الاصلي من حركة الفلك الاعظم ❊

ان المقصود بالذات قد يترتب على الفعل بلا واسطة و قد يترتب عليه
بواسطة او وسائط و حينئذ تصير الواسطة ايضا غرضا منه لكن بالعرض
فما ذكروا في المبحث السابق ان غرض الفلك من حركته استخراج الاوضاع
من القوة الى الفعل المراد منه انه الغرض بالعرض واما غرضه الاصلي فقالوا هو التشبه بما
هو اكمل منه فيكون هذا كمالا للنفس الفلكية في ذاتها و ما سبق تكميلا لجرمها
و لهم اختلاف في المتشبه به اهو في الكل شيء واحد ام متعدد فذهب بعضهم
الى ان المتشبه به بالنسبة الى كل الافلاك هو المبدأ الاول تعالى و بعضهم
الى ان كل فلك يتشبه بما هو محيط به و الفلك الاقصى يتشبه بالمبدأ الاول
تعالى ❊ و رد ابو علي المذهبين بان كلا منهما يستلزم ان يكون الكل في جهة الحركة
و السرعة و البطء متوافقة و ليس كذلك الا في القليل اما الاول فلانه اذا
كان المتشبه به واحدا في الكل مع اختلاف حركاتها فسبب الاختلاف اما
جرم الفلك او نفسه و الاول اما ان يكون لجسميته و هو باطل لانها في الكل

واحدة او طبيعته وهذا ايضا باطل اذ ليس للافلاك طبائع تقتضى جهة معينة او حدا من السرعة والبطء لان كل جزء من اجزاء كل فلك يحتمل ان يكون في جهته على كل حد يفرض من السرعة والبطء لتشابه اجزائه وكذا الثاني ايضا باطل لان اختلاف حركاتها من قبل نفوسها المحركة لها لا يكون الا لاختلاف اراداتها واختلاف الارادة لا يكون الا لاختلاف الاغراض والغرض هنا التشبه لو كان للتشبه به متعددا والمفروض هنا انه واحد فاختلاف الحركات النفسانية يستلزم خلاف المفروض فيكون باطلا واذا بطلت الاقسام كلها بطل اختلاف الحركات على تقدير كون المتشبه به واحدا فثبت لزوم توافقها على ذلك التقدير وهو المطلوب واما الثاني فلانه اذا كان الفلك الثامن يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها والا لم يكن مشابها له وكذا كان يجب ان يوافق الفلك السابع الفلك الثامن في تلك الحركة المفروضة وهكذا الى الفلك الاسفل فيكون الكل متوافقا في الجهة والسرعة والبطء اي تكون حركة الكل مثل الحركة اليومية وليس كذلك بل ليس واحد منها موافقا للفلك التاسع في حركته سيما الفلك الثامن الذي كان اولى لموافقته على هذا التقدير فان في حركتها مباينة في الجهة واختلافا عظيما في السرعة والبطء ليس مثله في الفلكيات، هذا غاية تقرير رد المذهبين على ما يفهم من كلامه وشرح به شارحوه، وفيه نظر، اما على ما ذكر في رد المذهب الاول فالتقسيم المذكور في قوله فسبب الاختلاف اما جرم الفلك او نفسه غير حاصر

لجواز ان يكون النسبب شيئا آخر من خارج · لا يقال · فحينئذ لاتكون الحركة الارادية والكلام فيها * لا نا نقول * اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان اصل الحركة مستند الى ذلك السبب وليس كذلك بل حالة وصفة لها وكون الحركة ارادية لا يستلزم كون جميع احوالها ارادية فان الماشي بالارادة كثيرا ما يقصد السرعة ويعوقه عنها عائق ولاتخرج بذلك حركته عن كونها ارادية ولو سلم فقوله ليس للافلاك طبا ثم الى آخره ممنوع وقوله ان كل جزء من اجزاء كل فلك اعادة لما سبق بعبارة اخرى وقوله لتشابه اجزائه في غاية السقوط لانه ان سلم فهو في اجزاء كل فلك على الانفراد والاختلاف هنا انما هو في اجزاء فلك مع اجزاء فلك آخر وليست اجزاء الفلكين عندهم متشابهة ولو سلم فقوله اختلاف الحركات الارادية من قبل النفس لايكون الا لاختلاف الاغراض مجرد دعوى بلا دليل كيف ونحن نعلم قطعا انه كثيرا ما يقصد شخصان بحركتيها معا اخذ شئ معين من مكانه لايكون لهما غرض غيره مع انه تختلف حركاتها في الجهة والسرعة والبطء لانساب وقوله وانما يتعدد التشبه لو كان المتشبه به متعددا هذا ممنوع ولم لا يجوز ان يكون تعدد التشبه لتعدد جهات التشبه من احد الى المتشبه به وصفاته · فان قيل · المتشبه به هنا هو المبدأ الاول وهو تعالى وتقدس عن ان يكون فيه تعدد بوجه والكلام فيه · قلنا · ان سلم فليس فيه تعدد من جهة الصفات الحقيقية واما تعدد الصفات الاضافية له تعالى فلا نزاع فيه والصفة الاضافية صالحة لكونها

جهة

بجهة التشبه و الا لا متنع التشبه به تعالى مطلقاعند كم لنفيكم عنه الصفات الحقيقية الكمالية عن اصلها * و اما على ما ذكر في رد المذهب الثاني من ان الفلك الثامن اذا كان يتشبه بالفلك التاسع يجب ان يوافقه في الحركة واحوالها و الالم يكن مشابهاله ممنوع اذ مشابهة الشيء للشيء لاتقتضى الا ان يكون امرا مشتركا بين المتشابهين سواء كان حركة او حالامن احوالها اوغيرذلك الاترى ان الفلك الاقصى بحركته يتشبه بالمبدأ الاول اوبمجرد آخرو لايتصور ذلك هناك موافقة في الحركة فلم لا يجوز ان يكون تشابه الفلكين في امر غيرالحركة و احوالها ولوسلم فلم لايكفي في وجه التشابه نفس الحركة او هي مع هيئة الاستدارة و لعل مايجوز على الفلك الاقصى من احوال الحركة يكون ممتنعا على الفلك الثامن ماالدليل على نفي ذلك وبالجملة ماذكره لرد المذهبين غيرتام لكن صحة شيء من المذهبين ايضا غيرثابتة لعدم قيام برهان عليها بل الظاهر ان اصحابهما بنوا الامر على الاولوية والاقربية و عند جمهورهم ان المتشبه به متعدد و هي العقول المجردة وغرض كل فلك من حركته تشبهه بمبدئه القريب الذى هو العقل السابق عليه الموجد له * و اعترض عليهم الامام الرازى * بان الاشكال الذى اوردتموه على من قال بوحدة المشبه به يعنى لزوم عدم اختلاف الحركات لا يندفع بقولكم بتعدده بل هو وارد عليكم ايضا لانكم لاتعنون بقولكم الفلك يريد التشبه بالعقل الا ان الفلك لما علم ان العقل قد خرج جميع كمالاته الممكنة له من القوة الى الفعل اراد ان يستخرج جميع كمالاته

الممكنة له ايضا من القوة الى الفعل واذا كان كذلك كان تشبهه بالعقل لا من
حيث ذلك المعين بل من حيث ذلك الكمال و جميع العقول متشاركة
في ذلك الكمال اعنى في كون كل كمال ممكنا لها بالفعل و اذا كان مابه
امتياز كل واحد من العقول عن غيره خارجا عما وقع تشبهه للافلاك بها كان
المتشبه به من العقول هو القدر المشترك وكان المتشبه به بالحقيقة شيئا واحدا
هذا كلامه * واجيب عنه * بان غايات حركات الافلاك تشبهات
جزئية لانها غايات بحركات جزئية لا تشبه كلى لان الامر الكلى لا يمكن ان
يصير غاية لحركات جزئيـة و التشبهات الجزئية المتباينة في زمان
واحد مع وحدة المتشبه به غير ممكنة * وفيه نظر * لانا لانسلم ان الامر
الكلى لا يمكن ان يصير غرضا لحركة جزئية وظاهر ان كل من يسافر للتجارة
ويتحرك حركات جزئيـة لا يجب ان يقصد بتلك الحركات حصول
المال المعين الذى بعينه موقوف عـلى امور عسى ان يدعى استحالة
احاطة العلم بها قبل حصوله بل يكفيه في تلك الحركات ملاحظة حصول
المال والقصد اليه عـلى الاطلاق او بوجه خصوص لا الى حد الجزئية
والحقيقية * ثم استدلالهم عـلى ان الغرض من حركة الفلك هو التشبه
بالفعل انه قد ثبت ان حركة الفلك ارادية و انه لا بد للمتحرك بالحركة
الارادية من غرض فغرضه من تلك الحركة اما امر شهوانى او غضبانى او غيرهما
والاولان باطلان لوجوه * الاول * الفلك ليس له شهوة و لا غضب
لان الشهوة قوة هي مبدأ جذب الملائم للجسم و الغضب قوة هي مبدأ

دفع للمنافر للجسم فهما انما تصحان فيما له جسم صالح للانتقال من حال منافر الى ملائم و بالعكس و الفلك ليس كذلك لانه بسيط متشابه الاحوال * الثاني ان حركات الافلاك غير متناهية و عدم تناهي الشهوة او الغضب غير متصور ۰ الثالث ۰ ان المشتهى او المغضوب منه اما ان يحصل او يندفع فى وقت اولا و على الاول يلزم وقوفه عن الحركة لزوال سببها و على الثاني يلزم دوام جهل الفلك و عبثه و اللازمان باطلان فبطل كون حركته لشهوة او غضب فتعين ان يكون في طلب معشوق و حينئذ لا يخلو اما ان يكون المطلوب حصول ذات المعشوق او حصول صفة من صفاته او حصول تشبه به لانه لولا واحد من الاقسام لم يكن لطلبه تعلق بما فرض معشوقا له و القسمان الاولان باطلان مطلوبه اعنى ذات المعشوق او صفته لا يخلو اما ان يحصل في وقت من الاوقات او لا يحصل ابدا و الاول يستلزم وقوفه عن الحركة و الثاني دوام جهله و عبثه ازلا و ابدا و اللازمان باطلان و كذا ملزوماهما فكذا ملزوما احد الملزومين فتعين ان يكون مطلوبه من حركته حصول شبه له لذلك المعشوق فى كمالاته بحسب ما يمكن له و ذلك المعشوق جميع كمالاته الممكنة له حاصلة بالفعل كما ذكر و بين في موضعه و لا يمكن هذا الفلك لان كمالاته ما لا يمكن الاجتماع بينها و لا تناهى لاعدادها كالاوضاع فغاية ما يمكن له مشابهة المعشوق الذى جميع كمالاته بالفعل ان يحفظ ذلك النوع من الكمال بتعاقب افراد غير منقطعة ابدا و يكون هو دائما في استخراج فرد منها من القوة الى الفعل ليبقى له ذلك النوع و يكون

تشبهه بالمعشوق من حيث دوام النوع لا من حيث زوال الافراد وتجددها وليس للفلك كمال يمكن ان يكون مترتبا على الحركة ويكون متصفا باذكر الا الوضع لان المقولات التي تقع فيها الحركة منحصرة في الاين والكم والكيف والوضع كما بين في الطبيعي وتغير الفلك في الثلاثة الاول محال كما بين هناك ايضا فتعين ان يكون الكمال الذي يحصله الفلك بحركته ويتشبه به بمعشوقه هو الوضع وثبت ان غرضه الاصلي من حركته هو ذلك التشبه وهو المطلوب ولا يخفى على الفطن المتامل في مقدمات هذا الدليل الواقف على ماذكرنا سابقا في هذا المبحث وغيره كثرة وجوه الخلل في هذه المقدمات فلا حاجة الى الاكثار والتكرار لكنا ننبه على بعضها لزيادة الاستبصار . منها . ان كثيرا من تلك المقدمات دعاوي غير ضرورية ولا مؤثرة اشبهة امتناعية فضلا عن ان يكون مبينة بحجة قطعية مثل حكمهم بانه لما بطل كون حركة الفلك لشهوة اوغضب تعين ان يكون للتشبه * ومثل قولهم عدم تناهي الشهوة والغضب غير متصور * ومثل قولهم دوام جهل الفلك وعبثه محال وغير ذلك * ومنها * ان مجرد الوضع ليس كمالا معتدا به بحيث يليق من اولائك الكمل العالية المراتب في الكمالات على زعمهم ان يصرفوا اوقاتهم ازلا وابدا بتحصيله على وجه التصرم والتقضي وعدم الاستقرار على شيء منه ساعة ويدعوا انهم بسبب ذلك يتشبهون بمستحيل عليه عدم الاستقرار وعلى كمالاته التصرم والتقضي فانظر انت بعين فطنتك في هذا واحكم بانصافك ان التشبه في هذا اظهر او البعد عن الشبه واليس لو سكنوا دائما

واستقروا

واستقروا على حالة ولاحد كانوا أشبه بالا يجوز انتقاله من حالته اصلا ولو أخذ احد يهوي على نفسه باسرع ما يمكن وقتا مريدا ان لا يسكن ولا يغير من حركته واذا اسئل عن غرضه من صنيعته يقول غرضي الاستكمال بهذه الاوضاع والتشبه بسببها بالكاملين لا ينسب الا الى سخافة العقل وسفاهة الحلم ولا يعد سعيه الا هدرا وعمله الا عبثا بخلاف ما اذا اسكن في ذلك الوقت ولم يشتغل بشئ ثم على تقدير تسليم ان تحصيل الاوضاع يصلح غرضا وسببا للتشبيه فالفلك عندهم بسيط فنسبة جميع الاحوال الى اجزائه على السواء فالاوضاع التي تحصل من حركته المخصوصة وسائر الاوضاع الغير المتناهية التي يمكن حصولها من حركاتها الى جهات اخر او بحدود اخر من السرعة والبطء متساوية النسبة اليه والى غرضه المذكور فوقوع هذه الاوضاع دون غيرها رجحان بلا مرجح وهو باطل * واجاب عن هذا بعضهم بان الامر وان كان كذلك الا ان حركات الافلاك على هذا الوجه الواقع كان ادخل في النظام وانفع للسفليات والتثليثات والمقارنات والمقابلات الى غير ذلك التي هي اسباب فيضان الخيرات على العنصريات فاصل الحركة للتشبه وكيفيتها من الجهة والسرعة والبطء للعناية بالسفليات وهذا كما ان شخصا خيرا اذا اراد الذهاب الى موضع مهم له وكان الى ذلك الموضع طريقان وكان احدهما بحيث لو سلكه لا ينفع به المحاويج دون الآخر فيختار الاول على الثاني فاختيار اصل الذهاب لكفاية ذلك المهم واختيار خصوص الطريق لكونه خيرا وعنايته بالمحاويج * ورد ابو على هذا الجواب

بانه لا يجوز ان يكون غرض العالي من اصل فعله و لا من صفته و كيفيته نفع السافل و ما يعود اليه و الا لزم استكمال العالي بالسافل فيكون الشريف مستكملا بالخسيس و هو باطل * وفيه نظر * لان استكمال العالي بالسافل انما لا يجوز اذا كان العالي اكمل من السافل من كل الوجوه و كان معنى الاستكمال به ان يستفيد منه كمالا من كمالاته الموجودة فيه و فيما نحن فيه كلاهما محال ممنوع * اما الاول فلانا لا نسلم ان ليس للانسان كمالات غير موجودة في الفلكيات بل نقطع بان كثيرا منهم وهم الانبياء سيما نبينا صلوات الله عليه وعليهم اجمعين افضل و اكمل من الافلاك و نفوسها ان كانت بل و من عقولنا ايضا مع ان الاستكمال لا يتوقف على ان المستكمل منه يكون افضل و اكثر كمالا بل كثيرا ما يكون الاكمل فاقد الكمال موجود في الانقص منه فيستفيده منه و الاستاد كثيرا ما يستفيد شيئا من التلميذ * و اما الثاني فلانه لا يلزم من كون غرض الفلك من حركته نفع السفليات ان يستفيد كمالا موجودا فيها غايته ان لهم دخلا في حصول كمال له و لا نسلم بطلان كون الشريف مستكملا بالخسيس بهذا المعنى و اي شريف من الممكنات هو مستغن في تحصيل مصالحه و كمالاته عن الاخساء * بل رد هذا انه لا يدفع الرجحان بلا مرجح لانه لما كان الفلك بسيطا عندهم متشابه الاجزاء في الاحوال جاز كون كل جزئين متقابلين منه موضعي القطبين فجاز حركة كل فلك الى اي جهة تفرض من الجهات الغير المتناهية و على اي حد يقدر من السرعة و البطء فالنسب المذكورة يمكن حصولها من حركات اخر غير متناهية مثل ان

يتحرك

يتحرك الآن من الشرق الى الغرب على عكسه وما على العكس بالعكس لحصول النسب بالحركة على الوجه المخصوص رجحان بلا مرجح * فان قيل * النسب المذكورة على الوجوه المخصوصة الواقعة اسباب للنظام ونفع السفليات فاذا حصلت على وجه آخر يفوت هذا الغرض * قلنا * قد علم بالتجربة ان تلك النسب على الخصوصيات الواقعة اسباب لآثار تنتفع بها السفليات ولا طريق لمعرفة ذلك على رأيكم سوى التجربة فمن اين علمتم انها لو حصلت على خصوصيات اخر لم يترتب عليها تلك الآثار لابد لكم من حجة على هذا ولا يجديكم الاحتمال لانكم بصدد الاستدلال * قال الامام الرازي بعد تقرير دليلهم وتكلمه عليه كلامهم في هذه الطريقة في غاية الركاكة وقد صدق * واعلم * انهم باجمعهم قد اعترفوا بالآخر بالعجز عن الوقوف على كنه هذا التشبه على التفصيل ولو انهم راوا في الابتداء ما راوا في الانتهاء لنجوا عن الوقوع في هذه الورطات والله الهادي الى سواء الطريق * ومنه الاعانة والتوفيق *

﴿ المبحث السادس عشر في بيان علم نفوس السماوات باحوال الكائنات ﴾

ذهب الفلاسفة الى ان العقول والنفوس الفلكية كلها عالمة بجميع الاشياء الواقعة ما هو كائن الآن وما كان وما سيكون لا يغيب عنها شيء منها ابدا فكل منها منتقش بصور جميع الموجودات ازلا وابدا وما وقع في كلام الشارع من اللوح المحفوظ فهو عبارة عنها ورمز اليها لا ان المراد به جسم مسطح عريض منقوش بصور الحروف والكلمات على ما هو رسم الكتابة

لان وجود جسم غير متناهي الابعاد محال و تصوير غير متناه مفصلا
بصورة الكتابة في جسم متناهي المقدار غير ممكن فان صورتي حرفين
في محل واحد لا يمكن اجتماعهما بخلاف الصورة العلمية فانها مجتمعة في محل
واحد غير قابل للانقسام. و يقولون لفظ الملائكة الذي وقع في كلام
الشارع عبارة عن هذه الروحانيات و الملأ الاعلى و الكروبيون و الملائكة
المقربون عن العقول و هذان متقاربا المعنى لان الاول من كرب بمعنى
دنا و قرب به و ملائكة السموات عبارة عن نفوسها و القلم عبارة عن
العقل الاول و لهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله تعالى
القلم و قال اول ما خلق الله العقل. و وجه مناسبة التعبير عنه به ان كمالات
جميع الممكنات فائضة منه كما ان نقوش الكتابة فائضة من القلم و العرش
عبارة عن الفلك التاسع و الكرسي عن الفلك الثامن. و بنوا على ذلك بيان
سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام قالوا النفس الناطقة للانسان لكونها
في جوهرها من عالم التجرد كان ينبغي لها ان ينتقش فيها صور الكائنات كما
في النفوس الفلكية لكن لانهماكها في التفكر فيما توردها الحواس عليها من
المشتهيات و المستكرهات و فرط اشتغالها بجذب الاولى و دفع الثانية خلت
عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم عن ايراد تلك العوائق عليها حصل
لها نوع اتصال بتلك الجواهر فينطبع فيها بعض الصور المنطبعة فيها فيما لها زيادة
مناسبة معها كصورة ولده و اهله و ماله و بلده و ما اشبه ذلك و الصور
المنطبعة في النفس بعضها جزئية فينطبع في النائم كما هي و بعضها كلية فيخيلها

بيان سبب اطلاع بعض المغيبات في المنام و بيان اقسام الرؤيا

متخيلة النائم الى صور جزئية فتلقيها فى خياله ثم تنتقل منه الى حسه المشترك فيراها جزئية فهذه الصور ان كانت باقية كما اخذها من غير تفاوت الا بالتحول من الكلية الى الجزئية لا تحتاج الرؤيا الى التعبير وان لم تكن باقية كذلك فان كانت بين الصورة المشاهدة وماخذها مناسبة من لزوم او تضاد وبالجملة تكون المشاهدة بحيث يمكن ردها الى ماخذها بلا واسطة او بواسطة فهي ايضا الرؤيا المعتبرة لكن هي محتاجة الى التعبير وهو من العبور اي مجاوزة من شئ الى شئ اذ هنا نتجاوز بها عن ظاهرها الى ماخذها. وان لم تكن بينهما مناسبة كذلك فهي من اضغاث احلام لا يعبأ بها. ومنها ما اذا كانت النفس قبل النوم مشتغلة بشئ متوجهة اليه جدا فكثيرا ما يرى ذلك الشئ في منامه. ومنها ما اذا احدثت صورة محسوس بسبب في الخيال قبل فينتقل منه الى الخيال في حالة النوم فتشاهدها النفس حينئذ. ومنها ما اذا كانت المتخيلة مولفة بصورة كثيرة لاشتغال بها فعلقها في الخيال فيراها النائم وسيجئ بيان هذه القوى اعنى الحس المشترك والخيال والمتخيلة في المبحث الثامن عشر ان شاء الله تعالى. ومنها ما اذا غلب فى المزاج واحد من الاخلاط الاربعة فيرى النائم اشياء متلونة بلون ذلك الخلط فعند غلبة الدم يرى اشياء حمرا وعند غلبة الصفراء صفرا وعند غلبة السوداء سودا وعند غلبة البلغم بيضا وبنوا على ذلك الاصل ايضا اخبار الانبياء والاولياء عن المغيبات قالوا قد يكون لبعض النفوس قوة اما غريزية او مكتسبة بالمجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا تقوى عوائق

الحوائق والاشتغال بتدبير البدن على عوقها عن توجه النائم الى عالم التجرد والاتصال بالمبادى العالية فينطبع فيها من صور المعقولات المنطبعة في تلك المبادى بقدر صفائها و مناسباتها لها كمرآة صقلت وحوذى بها مافيه نقوش كثيرة يترائى فيها من تلك النقوش بقدر صقالتها و هؤلاء الكاملون متفاوتوا الاحوال في ذلك الاطلاع فمنهم من يتفق له شئ من ذلك احيانا و منهم من يكون له اكثر و ادوم و متناهون منهم الانبياء فانه يتيسر لهم ملاحظة جميع مايمكن للبشر ملاحظته دفعة او قريبا من الدفعة و يتيسر لهم الاخبار عن المغيب اذ اطلب منهم اظهار آية فى كثير من الاوقات و لا يتيسر هذا لغيرهم ولهم خصلتان اخريان يمتازون بهما عما عداهم احداهما انهم قادرون على التصرفات في الاجسام العنصرية تصرفات خارجة عن العادة لكونها منقادة لاراداتهم كما ان بدن كل شخص منقاد لارادته وهذا ليس بمستنكر اذ تعلق النفس بالبدن ليس تعلق الحلول و الانطباع فيه بل تعلق التدبير و التصرف فيه وكما جاز ان تتصرف كل نفس فى بدنها تصرفات اختيارية كقيامه و قعوده و هبوطه وصعوده و غيراختيارية كحمرة الخجل وصفرة الوجل و ارتعاده عند استعداد خوفه وسقوطه من مشى على رأس جدار عال او على جذع موضوع فوق هوة عند تصوره السقوط مع انه كثيرا مايقع عليه مشيه في الارض اقل عرضا من ذلك و اذا جاز لكل نفس هذه التصرفات فى بدن و هو منقاد لها مع كونها خارجة عنه جاز ايضا ان تكون لنفس قوة التصرف في ابدان كثيرة مع كونها خارجة

عنها فتحدث بارادتها امور خارقة للعادة من رياح عاصفة وزلازل شديدة وحرق اجسام وغرق اقوام الى غير ذلك . ثانيتها * ان تكون قوتهم المتخيلة بحيث تتمثل بها العقول المجردة تماثيل واشباحا يخاطبونهم بكلام مسموع منظوم كما يرى النائم في الرؤيا الصادقة اشخاصا يخاطبونه ويسمعونه كلاما منتظم اللفظ والمعنى ويظهر ايضا حقيقته وصدقه بعد ذلك وهذا ليس بمستنكر فان من شان القوة المتخيلة ان تبرز المعقول المرتسم في النفس فى معرض المحسوس وتكسوها كسوة المشاهد ثم تلقيه في الحس المشترك على صور المحسوسات المتأدية اليه من الخيال فاذا صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة لبعض النفوس لتجردها عن الشواغل البدنية وانقطاعها عن زخارف الدنيا الدنية يتأتى لها مشاهدة المعقولات في اليقظة بادنى توجه والحاصل ان النبي من كانت قواه الثلاث في اعلى درجة الكمال * احداها قوته العقلية النظرية فانها في افراد الناس متفاوتة * فمنهم من يكتسب العلوم بمشقة عظيمة في وجدان مقدماتها وترتيبها على ماينبغي * ومنهم من يسهل عليه ذلك على مراتب متفاوتة * ومنهم من لا يحتاج في بعض النظريات الى النظر والكسب بل بتنبيه من غيره * ومنهم من لا يحتاج الى التنبيه من غيره بل ينتقل ذهنه من تصوره النتيجة الى المقدمات مترتبة فيحصل له من ذلك العلم بالنتيجة بطريق الحدس * ومنهم من تحصل له القوة القدسية فيصير عنده جميع العلوم النظرية او اكثرها بمنزلة الاوليات فيلاحظها امافي ازمنة او في اقل زمان من غير استعانة بشئ * ولكل من

هذه الاحوال مراتب متفاوتة كما و كيفا * و منهم من ينتهى في البلادة الى حيث لايتيسر تفهم شئ من النظريات له و ان بولغ في السعى لتفهيمه اولا يفهم منها الاشيئا يسيرا * حكى ان واحد اقرأ كتاب سيبويه في النحو على السيرافي فلما اتم الكتاب قال له اما انت فبارك الله عليك و اما انا فلم افهم منه حرفا * فنفس الشئ هي النفس القدسية التي اوثقت في ذكائها وصفائها الى حيث قدرت ان تلاحظ جميع الموجودات اواكثرها في اقل زمان و اليها الاشارة بقوله تعالى كانها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضئ و لو لم تمسسه نار نور على نوره وثانيتها قوته العملية فانها ايضا في الاشخاص متفاوتة كمالا و نقصانا فمنهم من ليس له قدرة تامة على استعمال اجسام بدنية و هي لا تنقاد لارادته اما لكسل غلب عليه او بسبب آخر * ومنهم هم الاكثر ينقاد له بدنه وهو يتصرف فيه كيف يشاء * ومنهم من لا يقتصر تصرفه على بدن واحد بل له قوة التصرف فى ابدان واجسام كثيرة واكثر فنفس النبي هي التي تلتفت في قوتها المتصرفة جدا اذ اتطلعت الى هبوب ريح او نزول مطرا و هجوم صاعقة او خسف الارض بشخص او قوم انقادت لها تلك الاجسام و نفذ تصرفها * و ثالثتها * قوته المتخيلة فانها قوة من شانها التصرف في صور المحسوسات الكائنة في الخيال من طريق الحس المشترك بالتركيب و التحليل بان تصور مثلا انسانا ذا رأسين او انسانا بلا رأس و في المعاني الجزئية الكائنة في الحافظة من طريق القوة الوهمية بان تبرز الولى فى معرض العدو والعدو في معرض

الولى وفي صور المعقولات ايضا بان تلبسها لباس المحسوسات و تلقيها الى الحس المشترك فيدركها في صورة المحسوسات و يظنها متأدية اليه على هيئتها من الخارج ولهذا سميت متصرفة ايضا وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة فمتخيلة غير النبي لغلبة انجذابها في اليقظة الى جانب صور المحسوسات وما يتعلق بها لا تتفرغ للاشتغال بصور المعقولات و التصرف فيها كثير اشتغال فاذا نام صاحبها و ركدت حواسه عن جذبها الى جانبها حصل لها زيادة فراغ للتوجه الى جانب المعقولات فلهذا يرى اكثر الناس في المنام ما لا يرى في اليقظة و اما متخيلة النبي فقوية على دفع مزاحمة الحواس اياها وجذبها الى جانبها و ذلك لارتفاع النبي عن عالم المحسوس و شدة توجهه الى عالم القدس فلهذا يظهر له في اليقظة كثيرا ما لا يظهر لغيره فيها الا قليلا * هذا تقرير مذهبهم في التأصيل و التفريع * و استدلوا على الاصل اما في العقول فبمثل ما عرفت في الاستدلال على كون الله تعالى عالما بالاشياء من الدليلين لكن ثانيهما هنا لا يجرى بالنسبة الى كل عقل فيما هو مقدم عليه و مبدأ له بل في معلولاته و قد مر ما يرد على ذلك الاستدلال فلا حاجة الى ايراده هنا * واما النفوس(١) و هو المقصود بالبحث هنا فقالوا قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية وانه لا بد لكل حركة من ارادة جزئية و ارادة الشئ لا تمكن بدون تصوره فالنفوس الفلكية عالمة بكل حركة تصدر عنها و اذا كانت عالمة بالحركات كانت عالمة بمسبباتها اعني الاوضاع الحادثة اللازمة للحركات والنسب اللازمة لتلك الاوضاع كالمقارنات و التسديسات و التثليثات و غير ذلك

(١) اى علم النفوس ١٢

لان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب وانما لا يلزم من علمنا بالاسباب علمنا بجميع المسببات لانا لا نعلم جميع الاسباب وما نعلمه منها لا نعلمه علما تاما لان توجه قوتنا الى تدبير البدن وتزاحم الاشغال عليها وتجاذبها الى المحسوسات المتخالفة عوقها عن العلم التام بالاسباب ولهذا اذا حصل لنا العلم بجميع اسباب شيء يحصل لنا العلم بوقوعه البتة كما اذا اعلمنا مثلا طلوع الشمس وكون ثوب رطب مقابلا لها وعدم غيم اوساتر آخر يحجب شعاعها عنه فانا نعلم البتة انه سيجف وحينئذ فهي عالمة بجميع الحوادث الكائنة في العالم لانها كلها مستندة الى تلك الحركات ومسببة عنها بواسطة تلك الاوضاع والنسب كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب فهي عالمة بجميع الكائنات لا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * والاعتراض عليه * انا لا نسلم ان حركات الافلاك ارادية بمعنى كونها بارادة نفوس الافلاك نعم هي ارادية بمعنى انها بارادة الله تعالى وهذا لا يجديهم نفعا ولئن سلم فلا نسلم توقف كل حركة جزئية على ارادة وتصور جزئيين وقدمر بيان هذا في المبحث السابق بما لا مزيد عليه * ولئن سلم فقولهم ان العلم التام بالسبب يوجب العلم بالمسبب ما المراد بالعلم التام بالسبب ان ارادوا به تصور السبب بكنهه فلا نسلم انه يوجب العلم بمسببه وانما يكون كذلك لو كان السبب لازما بينا للسبب بالمعنى الاخص وليس كل مسبب بالنسبة الى سببه كذلك وان ارادوا به تصوره مع التصديق بانه سبب لذلك فلا نسلم ان هذا حاصل لنفس الفلك ودلالة شبهتكم لا تعد وعن انه لا بد لتلك النفوس من تصور

الحركات

الحركات الجزئية وهذا التصور لا يستلزم التصديق بكون الحركات اسبابا للاشياء الفلانية فكيف بالتصديق بان تلك الاشياء ايضا اسباب لاشياء معينة اخر وهكذا الى ما لا يتناهى حتى يلزم علمها بجميع ما يستند اليها من الحوادث الغير المتناهية على ان ما ذكروه لو فرض تمامه فانما يعطى علمها بسببياتها لا باسبابها ومباديها ومدعاكم انها عالمة بجميع الاشياء فشبهتهم قاصرة عن مدعاهم * واما ما ذكروه من التفريع فليس الا خطابة واهية ليس مستندا الا الى الوهم والحق اسناد ما يراه المذكورون بل اسناد جميع الحوادث الى ايجاد الله تعالى ابتداء بارادته واختياره واعتقاد ان النبي ياتيه فى يقظته الملك وهو جسم لطيف يتصور باية صورة ما يشاء ربه تعالى المنزه عن التصور ويتلو عليه كلام الله تعالى ويسمعه ويفهمه كل ذلك على سبيل الحقيقة لا بطريق التخيل والوهم وقد يرى ذلك الملك غير النبي ايضا ممن يكون بحضرته وقد لا يراه النبي ولكن يسمع كلامه ويفهمه ويحفظه وبعد التجاوز عن طريق الحق والعدول عن سنن الصواب فهنا احتمال آخر ليس بابعد مما ذكروه بل هو عسى ان يكون اقرب منه وهو ان النفس الانسانية اذا كانت في جوهرها من العالم الروحانى قابلة للانتقاش بصور الكليات والعائق لها عن ذلك هو الاشتغال بتدبير البدن وتوارد المحسوسات عليها كما ذكر فاذا حصل لها نوع خلو عن ذلك العائق وصفاء اما بسبب النوم او بسبب آخر لم لا يجوز ان ينطبع فيها تلك الصور من الامور الخارجة التى تلك صورها وما الحاجة الى ان يقال حصلت هذه الصور من الصور

الحاصلة في اشياء اخر وما الدليل على ذلك ؟ وماذكروه في بيان امر النبوة من اختصاص النبي بالخصال الثلاث غير تام مع اعترافهم بان وجود النبي واختصاصه بمايميزه عن الكل واجب في العناية الازلية واما ماذكروا في الخاصة الاولى من ان النبي يطلع على جميع مايمكن اطلاع البشر عليه دفعة او قريبا من الدفعة مع عدم امكان اطلاع غيره على مثل ذلك مع ان مذاهبهم ان النفوس متماثلة متفقة الحقيقة فمشكل لان المتماثلين يجوز على كل منهما مايجوز على الآخر ويمتنع عليه مايمتنع على الآخر واذا كان كذلك فلايتميز بهذه الخصلة النبي عن غيره مع ان حصول هذه الخصلة كماذكروها للنبي غير ثابت بحجة قاطعة والاطلاع على البعض كماهو مقطوع به مشترك بينه وبين غيره فلا يكون مميزا له وكذا ماذكروا في الخاصة الثانية من التصرفات الخارجة عن العادة في الاجسام العنصرية فان هذا ايضا يقع من الولي غير النبي كما يشاهد وينقل بالتواتر بل مثل هذا يقع عن غير الولي ايضا باسباب مثل السحر الذي مبدؤه تاثير النفس الانسانية في جسم غير بدنها فان وقوع السحر وتاثيره مقطوع بهما شرعا وعرفا ومثل الطلسمات التي مبدؤها تمزيج القوى السماوية بالارضية وذلك ان القوى السماوية فواعل للحوادث وللحوادث شرائط بها تصير قابلة لتاثير تلك القوى فيها فمن عرف تلك القوى والشرائط وقدر على الجمع بينهما تصدر منه آثار غريبة خارقة للعادة وهو مثل دعوة الكواكب التي هي الاستعانة بالفلكيات فقط * ومثل العلم بالخواص وهو معرفة خواص الاجسام السفلية مثل جذب الحديد للحجر

المقناطيس وجذب التبن للكهرباء وانزال المطر المشهور في بلاد ما وراء النهر فان عندهم حجراذا القي في الماء ينزل المطر ولقد وقع في زماننا انه شرب شخص بسمرقند من الماء الذى القي فيه ذلك الحجر ثم اخرج منه من غير علمه بحال ذلك الماء فدامت الامطار في ذلك البلد وقد توا ترت حتى ادت الى الاضرار باهله فوقع في خواطرهم ان ذلك بسبب الخاصية التى عرفت لهذا لشخص من شرب ذلك الماء فطردوه من البلد مع كونه من الاعيان المشاهير فاذ اخرج من البلد قلع المطر ثمه وانتقل الى الموضع الذى كان ذلك الشخص فيه فاذا وقف اهل ذلك الموضع على حاله طردوه منه ايضا وهكذا كان حاله الى سنين تقريبا ثم زالت تلك الحالة فرجع الى سمرقند ومثل العزيمة التى هى الاستعانة بالارواح الى غير ذلك من اسباب الامور الغريبة ومن اظهرها واشهرها الاصابة بالعين اذهو متحقق بدلائل الشرع والمشاهدة فعلم ان التصرف الخارج عن العادة في الاجسام العنصرية ليس من خواص النبي وما يقال ان الخاصة لا يجب ان تكون حقيقية بل يجوز ان تكون اضافية ليس بشيء اذ المقصود اثبات امور للنبي يمتاز بها عن غيرها ومالم تكن الخاصة حقيقية لا تميز صاحبها عن غيره ولا يرد علينا معاشر المليين في المعجزات مثل ما اوردنا عليهم لانا نقول كل الامور بخلق الله تعالى وارادته وهو لا يخلق خارق العادة عند دعوى النبوة كذبا فمن اجتمع فيه دعوى النبوة وظهور خارق العادة على يده علم انه نبي وتميز به عن غيره مطلقا فهذا الاجتماع خاصة حقيقية للنبي من

غير اشكال و اما الفلاسفة فلما قالوا بتماثل النفوس و بان المتماثلين متكافئان فيما يجب لهما و يمتنع عليهما فلا محيص لهم عما اورد عليهم فى الخاصتين و اما ماذكروه في الخاصة الثالثة ففساده اظهر من ان يخفى اذ هو تنزيل للنبوة التى هى اشرف احوال الانسان قدرا و خطرا في اخس المراتب و هي ان اوامر النبي و نواهيه مبنية على خيالات محضة لا حقيقة لها و اوهام بحتة لا اصل لها ككلام المبرسمين و المجانين اذ ظهور المجردات في الصور المحسوسة وصدور الصوت عنها حقيقة محالان باعترافهم ثم كيف تطابقت متخيلات جميع الانبياء على ابراز الحق بزعمهم من قدم العالم و كون صانعه موجبا بالذات وعدم جواز متعدد من المبدأ الاول الى غير ذلك في معرض ما ليس بحق من الكلام الدال على حدوث العالم و ان الاول تعالى موجد الجميع بالاختيار وامثال ذلك مما هو خلاف آرايهم الباطلة ولم اجمع الانبياء المبعوثون بصلاح العالم و ارشاد الخلق الى الحق على عدم بيان المراد من ذلك الكلام بيانا واضحا بحيث لا يقع الخلق كلهم الا شرذمة قليلة هم الفلاسفة في الجهالة والضلالة وعلى وهل وهل يرضى عاقل من نفسه ان يتكلم بهذا و يعقله بعد اعترافه بالنبوة وبان الحكمة فيها هداية الخلق لكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور ٠

❋ المبحث السابع عشر في بيان ان ترتب الموجودات بعضها على بعض هل هو لعلاقة عقلية و علية حقيقية بينها ام لا ❋

فعند من ذهب من المليين الى ان للحدوث دخلا في الاحتياج الى المؤثر ليس موجود الذاته علة لموجود اصلا و عند من ذهب الى ان علة

الاحتياج اليه هو الامكان وحده واثبت الصفات الحقيقية لله تعالى علة لتلك الصفات واما سائر الممكنات فالحق كما مر من ان الكل مستندة الى ايجاد الله تعالى ابتداء باختياره بلا ايجاب ذاتي منه ولا علية حقيقية لبعضها بالنسبة الى بعض نعم جرت عادته تعالى بحكمة خفية لا يعلمها الا هو بترتب بعضها على بعض بحيث لا يتخلف الاول عن الثاني الا قليلا مع قدرته التامة على ايجاد كل منها بدون الآخر وعلى جعل الثاني مترتبا على الاول وعلى جعل الاول مترتبا على ما يترتب عليه ضده مثلا يجوز في نفس الامر ان يترتب احتراق القطن على ملاقاة الماء له وعدم احتراقه على ملاقاة النار له من غير تفاوت بين هذا وبين ما هو الواقع الآن بالنظر الى طبيعتي الماء والنار ولو جرت عادته تعالى بهذا واستمرت مشاهدته ثم لاحظ ملاحظ احتراق القطن بالنار وعدم احتراقه بالماء لكان يستبعده كما يستبعد الآن عكسه نعم لايجاد بعض الاشياء شرائط لا يمكن ايجادها بدونها كايجاد العرض فانه لا يمكن بدون وجود محل له واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان الموجودات من حيث ذواتها بعضها علة حقيقية لبعض واثبتوا بين الممكنات ايضا تلك العلية فكلهم متفقون على ان العلة الاولى واجب الوجود فانه بحسب ذاته علة موجبة لوجود الممكن منه وقد مرت اشارة الى مذهبهم في صدور الممكنات بعضها عن بعض وعلية بعضها لبعض الى العقل العاشر الذي يسمونه المبدأ الفياض والعقل الفعال كما مر واما الموجودات العنصرية ففي كلامهم في ان

فاعلها اي شيء نوع اختلاف و اضطراب خفي مواضع من كلامهم ان طبائع بعضها علة فاعلية لبعض كما يقولون الخفة علة للميل الى المركز (۱) و الجسمية علة للتحيز و طبيعة الماء علة للبرودة و طبيعة النار علة للسخونة الى غير ذلك وصرادهم العلة الفاعلية المستقلة تشهد بهذا احكامهم المترتبة على هذه الاطلاقات وفي اكثرها ان العلة الفاعلية لجميع ما في عالم العناصر من الصور و الاعراض بل للنفوس البشرية ايضا هي المبدأ الفياض وسائر ما هو يتوقف عليه وجود هذه الاشياء بشروط و اسباب هذه يحصل بها لتلك الاشياء استعداد الوجود و قابليتها له و فيضها نها من المبدا على ما هي لائقة به واما الفاعل للكل فهو المبدأ لا غير فنا سب ان يجعل البحث ثلاثة فنون لابطال قولهم الاول و لابطال قولهم الثاني و لدفع ما اورده على المذهب

۷ قالوا طبائع الاشياء علل فاعلية لامور وجودية اما في ذوات تلك الاشياء كيبس النار و سخونتها و اما في غيرها كجفاف مجاورها واحتراقه ولامور عدمية كعدم قبول الفلكيات الخرق والالتئام وعدم صلوح الجماد للتكلم و يحكمون باستحالة تخلف هذه الآثار عن تلك الطبائع ولهذا ينكرون او يأولون بعض معجزات الانبياء كعدم تأثر بدن ابراهيم عليه السلام بنار نمرود وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وغير ذلك اما عدم قبول الفلكيات

---

(۱) هكذا في الاصل والظاهر ان تكون العبارة هكذا ــ الخفة علة للبعد عن المركز و الثقل علة للميل الي المركز ۱۲ مصحح

۷ بياض في الاصل و لعله الفن الاول في ابطال القول الاول ۱۲

الحرق فيوردون عليه شبهة في صورة البرهان العقلي وليست بتامة كما تبين في موضعه و لانشتغل هنا بنقلها و تزئيفها تحرزا عن الاطالة و السامة واما في غيره فلا دليل لهم على ما ذكروا الا ما شاهدوا مرارا من ترتب شئ على شئ وهذا لا يدل على العلاقة العقلية و العلية الحقيقية بل على السببية العادية و لا نزاع فيها و انما الكلام في استحالة التخلف و هم معترفون بجواز خرق العادة بل بوقوعه و العادة عبارة عن الامر المستمر المشاهد مرارا و كثير من خوارقها مما لم يقع قبله مثله بل استمرت العادة على حالها الى زمان وقوع ذلك الخارق فمن اين علم ان احراق النار للقطن ليس من العاديات التي استمرت مع جواز وقوع خلافها غايته انه لم يقع الى الآن او وقع من قبل لكن لم يسمع به لوقوع زمان متطاول في البين فان دعوى الضرورة مع خلاف اكثر العقلاء غير مسموعة كيف وهم ايضا قائلون في اكثر المواضع ان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غيره فهم ايضا معترفون بان هذا الترتب لا يوجب العلم بالعلية و المعاولية فضلا عن كونه ضروريا او نظريا فتحقق انه لا وجه لحكمهم بعلية تلك الطبائع كما ذكروه و هو المراد ببطلانه هنا مع انه مبنى على نفي كون الله تعالى فاعلا مختارا للجميع و هذا باطل كما تبين في مواضعه ٧

قالوا كل الحوادث في عالمنا هذا اثر المبدأ الفياض و هو المتصرف في هيولى العناصر بافاضة الصور و الاعراض و النفوس عليها و هو دائم الفيض بمقتضى ذاته لا بخل فيه و لا عدم و انما يتاخر من الفيض لعدم تمام استعدادات

٧ بياض في الاصل و لعله الفن الثاني في إبطال القول الثاني ١٢

المحل لمفان وجود كل حادث موقوف على استعدادات متعاقبة لانها
للمبدأ بما هي واردة على المحل اعني الهيولى او الموضوع او البدن مستندة الى
الحركات الفلكية السرمدية وبواسطتها يقرب الحادث من الوجود قربا
متدرجا ويستعد المحل لقبوله كذلك الى ان ينتهي الى استعداده القريب الذي
لا يحتاج بعده الى شيء آخر فحينئذ يفيض من المبدأ ذلك الحادث على المحل
وبواسطة تلك الاستعدادات تختلف آثار المبدأ مع كونه واحدا بالذات
وقد يكون بعض الشروط ايضا متحدا مع اختلاف الاثر كمقابلة شعاع
الشمس فانها تجعل ثوب القصار ابيض ووجهه اسود وتلين الشمع
وتصلب الطين هذا قولهم الثاني وهو اهون من الاول لان الترتب
المذكور هناك كان سببا لتطرق شبهة العلية واما هنا فليس بشيء اصلا
لان يتوهم دليلا على ما ذكروه ومن اين علم ان فاعل تلك الحوادث
ليس العقل الاول او واحدا آخر من المبادي التي هي اعلى من العقل العاشر
ومن اين علم عدم تعدد الفاعل للعنصريات كما للفلكيات مع كثرة الاولى
وقلة الثانية ومن اين علم كون هذا العقل موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار فان شيئا من هذه الاحكام ليس له دليل اصلا وما
ذكروه في معرض الدليل على كون الباري تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار فمع عدم تمامه لا جريان له ههنا قطعا * ثم ان قولهم
هذا ناقض لكثير من قواعدهم منها حكمهم بان حركة الثقيل الى صوب
المركز والخفيف الى جانب المحيط طبيعية لان مبدأ هذه الحركة اي فاعلها

على

على القول هو العقل لا طبيعة الثقيل او الخفيف اذ حكموا بان كل الحوادث السفلية عنه وهو مبدأ او فاعل لها ومنها حصرهم الحركات و الميول في الطبيعية والقسرية و الارادية لان حركات الاجسام السفلية و ميولها على هذا التقدير ليست طبيعية كما ذكرنا اذ المبدأ خارج عن المتحرك و لا قسرية بوجهين * احدهما * انهم فسروا الحركة القسرية بما يكون مبدؤها خارجا عن المتحرك و ممتازا عنه في الوضع و كذا في الميل القسرى و القيد الثاني منتف هنا اذ لا وضع للعقل * و ثانيها * انهم شرطوا في الحركة و الميل القسريين ان يكونا على خلاف الميل الطبيعي فلما لم يكن الميل طبيعيا لم تكن حركة قسرية و لا ميل قسريا و لا ارادية سيما حركات الجمادات لان الحركة الارادية ما تكون مع قصد المبدأ و اختياره و كذا الميل الارادى و المبدأ عندهم موجب لا مختار * و منها حكمهم بان كل جسم له حيز طبيعي بمعنى انه اذ اخلى و طبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما هو خارج عنه لكان له مكان معين لا ينتقل عنه الا لقاسر و لو وقع خارجا عنه لكان طالبا له حتى لو ارتفع المانع لعاد اليه بطبعه * و وجه التناقض ان حصوله في ذلك المكان من اعراضه والمفروض ان فاعل جميع الاعراض هو العقل الفعال فلا يكون مقتضى طبع الجسم والا لاجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد وهو محال *

٧ قالوا للمليين انما زعمتم من اسناد الحوادث كلها الى الفاعل المختار مستلزم لاشياء مستبعدة و امور مستنكرة لا يقول بها عاقل و لا يقبلها قابل و ذلك لان طرفي المقدور في صحة تعلق الارادة بهما متساويا النسبة و بعد تعلقها

٧ بياض في الاصل و لعله الفن الثالث في دفع ما اوردوه على المذهب ١٢

باحدهما جاز في كل آن ان يتغير و يتعلق بالآخر وحينئذ يرتفع الوثوق بعلومنا البديهية والنظرية المتعلقة بالممكنات قطعا اذ يجوز ان يكون امامنا جبال شاهقة وعلى يميننا جبان ذوات افنان واشجار وحدائق وعلى يسار نار ياض و حياض وازهار و شقايق و من ورائنا طبول هوائل و بوقات بوائق و على رؤسنا طيور و يس و لقالق و تحتنا زرابي و نمارق و في ابداننا مقامع و مطارق الا انا لا نرى شيئا منها و لا نسمعه و لا نحس به لعدم ارادة الله تعالى خلق علم به و يجوز ايضا عليها نيران مشتعلة واشجار مرتفعة لم يرد الله تعالى ان نراها و ... و بما رؤينها و ان يكون قدامنا طبول هائلة و اصوات علية لم يخلق فينا سماعها و ان تصير اهل السوق حكماء فضلاء و افشتهم كتبا حكمية و صحفا الهية و ان نصير اواني البيت مشايخ زهاد اعباد او الذبابة شبابا شدادا الى غير ذلك مما لا يتناهى عدادا فلم نتيقن بخلافها لامكان جميع ذلك وجواز تعلق ارادة الله تعالى بها بعد غيبتنا عن السوق والبيت وكذا يلزم ان لا يكون شيء من علومنا البديهية و الحاصلة بالنظر لا في الالهيات و لا في غيرها يقينيا بل مجزوما به ايضا لانه يجوز عندكم ان لا يخلق الله تعالى فينا العلم بالامور الضرورية و لو بعد اسبابها و لا العلم بالنتيجة و لو بعد النظر الصحيح بل خلق فينا الجهل بها فلا يكون ما وقع في ذهننا بالضرورة او بعد النظر مجزوما به و فساد هذه اللوازم غني عن البيان . و الجواب . ان مثل ما اوردتموه علينا وارد عليكم ايضا فانكم معترفون بان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته متساويان بالنسبة الى الوقوع فيها تمتنع لمرجح و المرجحات من وجود الاسباب و شرائط

وارتفاع

وارتفاع الموانع كثيرة كثرة لا يرجى ضبطها كيف وانتم تقولون لكل حادث معدات لانهاية لها من جانب المبدأ فكيف يتصور ضبطها لاحد واذا كان كذلك فلعل شيأ من شرائط رؤية الجبال وما شابهها من المذكورات يكون مفقودا فلهذا لا نراها مع كونها موجودة هنالك فلا يكون علمنا بعدمها يقينيا بل مجزوما به ايضا وكذا الحال في عدم سماع الاصوات والاحساس بالاشياء المذكورة واذا جوزتم الكون والفساد وعموم فيض المبدأ وكثرته بحسب كثرة الاستعدادات فيجوز ان يحصل لاهل السوق في زمان غيبتنا عنها استعداد تلك الحكم والفضائل لسبب لانطلع عليه وان كان على خلاف العادة فانكم معترفون بامكان خرق العادات فتفيض من المبدأ هي عليهم ولا شئ فيه غير الاستبعاد للالف بالمعتاد ويجوز ان تخلع هيولات امتعتهم صورها وتلبس صور الكتب والصحائف لو وقع اسباب ذلك وكذا الكلام في اواني البيت وذبابه وكذا انتم معترفون بان الحس قد يغلط ولا سبيل لكم الى عدم الاعتراف به فان كل احد يعلم انه يرى القطرة النازلة في الهواء خطا مستقيما مستطيلا والشعلة الدائرة دائرة والشجر المنتصب على الشط منتكسا في الماء والحلقة الصغيرة المقربة من العين كالخاتم دائرة عظيمة والعظيمة من بعيد صغيرة وامثال هذه كثيرة بحيث لامجال لانكارها فلا يكون شئ من ادراك المحسوسات يقينيا لان امكان الغلط في جميع صور ادراك المحسوسات ثابت ومع امكان الغلط لايحصل اليقين واذا لم يكن شئ من ادراك المحسوسات علما يقينيا

فلايكون شيء من العلوم يقينيا لان جميعها فروع ادراك الحواس ومبنية عليه والمبنى على غير اليقيني لا يكون يقينيا ضرورة * وانما قلنا جميع العلوم فروع ادراك الحواس لان الانسان في مبدأ فطرته خال عن الادراكات كلها ثم يحصل له الاحساس بالجزئيات فاذا استعمل الحواس فيها يتنبه لمشاركات بينها ومباينات كما اذا احس باقيه اذمن الحرارة (١) يتنبه لمشاركة بينها واذا احس بالحرارة مع البرودة يتنبه لمباينة بينها وانتزع منها صورا كلية يحكم لبعضها على بعض ايجابا او سلبا امابداهة عقله كما في البديهيات او بمعونة شيء آخر من تجربة اوسماع او نظر كما في باقي الضروريات وفي النظريات فتبين ان الالزام وارد عليكم ايضا فما هو جوابكم فهو جوابنا * والجواب * عن الكل ان امكان عدم حصول شيء في نفس الامر وامكان عدم ذلك الشيء فيها لاينافي حصول العلم به علما يقينيا اما بخلق الله تعالى فينا اليقين به كما هو الحق او بسبب آخر كما هو زعمهم فنعلم ذلك الشيء قطعا ولانتردد فيه مع انانعلم ان نقيضه ممكن وعدم علمنا به ايضا ممكن فاني اعلم ان مماسي الآن قلم وقرطاس واعلم قطعا انه لايحتمل ان لا يكون كذلك مع اني اعلم قطعا انه يمكن في نفس الامر ان لايكونا الآن مماسين لي ومن انكر هذا فهو مباهت لايستحق المخاطبة وهذا الجواب على رأى اهل الحق في غاية الوضوح اذ لا بعد في ان يخلق الله تعالى في العبد العلم اليقيني باحد طرفي الممكن مع علم العبد بامكان طرف الآخر لان علم العبد لامدخل له بالعلية في حصول علم آخر او في انتفائه بل كل من الله تعالى ابتداء

(١) هكذا في الاصل ولعله اذا احس بالنار مع الحرارة ١٢

*واما

• واما الذاهبون الى استناد العلوم الى المقدمات العقلية فيتطرق على رأيهم الشبهة في ان الشخص اذا كان عالما بامكان عدم الشيء الآن كيف يتيقن بوجوده الآن وجوابها ماحررناه

البحث الثامن عشر في بيان ان النفس الانسانية هل هي مجردة ام لا

والمراد من التجريد ان لاتكون متحيزة ولا حالة فى متحيز والمقام يستدعي ان يبين اولا معنى النفس ومايتعلق به فنقول انهم اثبتوا النفس للافلاك والنباتات والحيوانات والانسان وعبروا عن نفوس الثلاثة الاخيرة بالنفوس الارضية وزعموا ان اطلاق النفس عليها وعلى النفوس الفلكية بالاشتراك اللفظي اذ لايوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لان يعرفا به وقال الامام الرازي في شرح الاشارات اطلاق لفظ النفس على الارضية والسماوية عند الشيخ بالاشتراك المحض لانه فسر على وجه تندرج فيه النفس الفلكية ولم تندرج فيه النفس النباتية وبالعكس ولهذا قال النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية ولم يقل في النفس مطلقا فبناء على هذا ميزوا بينهما في التعريف فعرفوا النفس الارضية بانها كمال اول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة ومعنى الكمال مايتم النوع وهوقسمان لانه اما ان يتم فى ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كالصورة السريرية مثلا واما في صفاته ويسمى كمالاثانيا كالحركة والوضع وسائر الصفات فالكمال الاول يتوقف عليه النوع والكمال الثاني يتوقف على النوع فقولنا كمال جنس وبقيد الاول خرجت الكمالات الثانية وبقولنا لجسم خرجت منوعات المجردات

والاعراض ثم بقولنا طبيعي خرجت صور الاجسام الصناعية مثل السرير وبقولنا
آلى والمراد به ان يكون ذا اجزاء و ذا قوى متخالفة تصدر عنه آثاره بتوسطها
خرجت صور العناصر و المعادن فان آثارهما وافعالهما من الحرارة و البرودة
و التسخين و التبريد و غير ذلك ليست بالآلات بالمعنى الذى ذكرنا بل
بنفس تلك الصور و قولنا ذى حياة بالقوة المراد منه ان يمكن ان تصدر
عنه افاعيل الحياة التي هي التغذى و النمو و توليد المثل والادراك والحركة
الارادية و النطق * و بيان فائدة هذا القيد يستدعى تمهيد مقدمة و هي
ان لهم اختلافا فى ان لكل فلك حركة خاصة كالخارج و التدوير
و المائل و نفسا على حدة او النفس للفلك الكلى وهى محركة للكل والافلاك
الجزئية بمنزلة آلات لها فعلى الراى الاول المشهور خرجت النفوس الفلكية
عن التعريف بقيد الآلى و لا حاجة الى هذه الزيادة لكنهم ارادوا خروجها
عنه مطلقا اى على الرأيين و على الرأى الثانى لايخرج بذلك القيد فزادوا
هذا لاخراجها عنه ايضا و انما خرجت بهذا لان المراد بالقوة و الامكان ما هو
مقابل الفعل فان النفس الفلكية و ان كانت كمالا اولا لجسم طبيعي آلى
الا ان ما يصدر عنها من افاعيل الحياة اعنى الادراك و الحركة الارادية
حاصل لها بالفعل دائما بخلاف النفوس الارضية فانها ليست دائما في التغذية
و التنمية و التوليد و لا في الحركة و الادراك بالفعل و بعض العلماء قال ان
التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأى الثانى لانها كمال اول لجسم طبيعي
آلى يمكن ان يصدر عنه بعض افاعيل الحياة وهذا هو محصل التعريف ، وكلامه

هـذا مبني على انه اراد من القوة و الامكان المعنى العام الشامل للفعل لكن يصير حينئذ قيد بالقوة ضائعا لا فائدة له اصلا و اما النفس الفلكية فهي كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين و يرد على التعريفين ان النفس الانسانية و الفلكية المجردتين ليستا كمالا اولا للجسم على ماذكر من معنى الكمال الاول لانه لاشبهة في ان الجسم يتم في ذاته بمادته و صورته الجسمية و النوعية و لاحاجة له بعد ذلك في تمام ذاته بل في كثير من كمالاته او كلها الى نفس مجردة كما في سائر انواع الحيوانات و كما في الافلاك على راى المشائين نعم بعض كمالات الانسان موقوفة على تلك النفس كما ان بعض كمالات البلد موقوفة على الملك فالتعريفان غير جامعين عند من يثبت للفلك نفسا مجردة و امامن لايثبت له الاالنفس المنطبعة فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام * فان قيل * النفس الانسانية كمال اول للانسان الذي هو النوع لان الكمال الاول لايكون الا بالنسبة الى النوع كما تبين تعريفه الا انه عبر عن الانسان بالجسم لانه المشاهد المعلوم منه قطعا لكل احد * قلنا * نوع الانسان ان كان حقيقة هذا الجسم المخصوص فقد عرفت حاله و ان كان هذا الجسم مع شيء آخر لم يكن الانسان نوعا حقيقيا بل مركبا اعتباريا فلايكون له نفس لانها لاتكون الا للانواع الحقيقية فالاقرب ان تعرف النفس على الاطلاق بما ذكره ابو علي في الشفاء من ان كل مايكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا فما ذكره مفهوم عام مشترك بين النفوس السماوية و الارضية كلها المختصة بها لان الشيء اما ان يكون مبدأ

لصدور الافاعيل لينشت على وتيرة واحدة او هو النفس الارضية اعم من ان يكون
نباتية او حيوانية او انسانية فان كلا منها مبدأ لافاعيل اى آثار مختلفة واما ان يكون
مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا عادمة للارادة بل واجد لها او هو النفس
الفلكية وتلك المفهوم شامل لهذين القسمين واما ان لا يكون مبدأ الافاعيل
اصلا او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن عادمة للارادة
كصورة العناصر والمعادن والقوة الغاذية والنامية وغيرها وهذان
القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم وليس شيء منهما نفسا ولعل نفس الطالب تنزع
الى الاطلاع على القوى التى ذكرت انها آلات النفس في افاعيلها فلا بأس
بان نشير ههنا الى تفاصيلها اشارة خفية لكنا نقصر الكلام على قوى النفوس الارضية
اذ هي الاهم الانسب بما نحن فيه فنقول انهم اثبتوا اثما فى قوى يشترك النباتات
والحيوانات كلها في ذواتها وان كانت كيفيات آثارها واحوالها متفاوتة
فيها ونحن نسوق الكلام هنا في بيان احوالها في الحيوانات وبعد الاطلاع
عليها تسهل معرفة احوالها في النباتات وتلك القوى بعضها مما يحتاج اليه بقاء
الشخص واستكماله وبعضها مما يحتاج اليه بقاء النوع . فمن الاول الجاذبة وهي
قوة تجذب الغذاء اى ما من شانه ان يصير كله او بعضه جزأ للمغتذى من الفم
الى المعدة وان كانت اعلى من الفم ثم يجذب بالطف منه الى الكبد وتميز الاخلاط
الاربعة هناك بعضها عن بعض ثم تجذب الاخلاط منه الى العروق فيتميز هناك
ما يصلح غذاء لكل عضو عضو ثم يجذب منها الى كل عضو ما هو صالح له * ومنه
الماسكة وهى قوة تمسك الغذاء في المعدة الى ان يصير كيلوسا ويتمايز

الاخلاط

الاخلاط و في العروق الى ان يتميز مايصلح غذاء لكل عضو و في كل عضو الى ان يستحيل الى مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة و يلتصق به * و منه الهاضمة * وهي قوة تفيد ماجذبته الجاذبة و مسكته الماسكة انطباخا و نضجا حتى صار صالحا لان يصير جزأ من المغتذي ولهذا الانطباخ مراتب اربعة * اولاها * في المعدة فان فيها يحصل للغذاء بياض و قوام كماء الكشك الثخين وابتداء هذا من الفم لان سطحه مع المعدة كانهما سطح واحد و حينئذ يسمى الغذاء كيلوسا * و ثانيتها * في الكبد فان الغذاء فيه ينطبخ انطباخا فوق ماكان في المعدة وحينئذ يسمى كيموسا * و ثالثتها * في العروق فان الاخلاط تندفع مختلطة من الكبد الى العروق لكن الظاهر عليها لون الدم و فيها ينطبخ انطباخا فوق ما كان في الكبد * و رابعتها * في الاعضاء فان الاخلاط ترشح من الفوهات الليفية للعروق الى الاعضاء و تنطبخ هناك انطباخا به يحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو و صيرورتها جزأ منه و لكل مرتبة من مراتب الهضم فضل يندفع عن البدن فللمرتبة الاولى الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء و هو اكثر الفضول فلهذا طريقه اوسع و للثانية البول المندفع من طريق المثانة و السوداء المندفعة من طريق الطحال و الصفراء المندفعة من طريق المرارة و الاول اكثرها و للثالثة البخار و العرق و الوسخ و الشعر و القمل المندفعة من طريق المسام و اللعاب و المخاط و الدمع و وسخ الاذن و الرعاف و سائر الدماء الفاسدة و القيح و الصديد المندفعة من مواضعها و للرابعة المني فهنا قوة اخرى هي مبدأ لتلك الاندفاعات هي رابعة القوى المذكورة و تسمى الدافعة

ومنه الجاذبة وهي قوة تلصق الغذاء بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو بدلا عما يتحلل فيه صورته * ومنه النامية * وهي قوة تجعل الغذاء متداخلا بين اجزاء العضو وتضمه اليها لتزيد اقطاره الثلاثة زيادة معتد ابها على ما يناسب طبيعة ذلك العضو الى ان وصل البدن الى ما عتد اله في المقدار ثم تقف عن العمل وانما قيد نا الزيادة في الاقطار بكونها معتد ابها احترازا عن السمن فانه غير النمو اذ قد يحصل بعد سن النمو وبه ايضا تحصل الزيادة في الاقطار الثلاثة لكن لا تحصل به في الطول زيادة معتد بها والقيد الاخير احتراز عن الورم فانه ليس مناسبا لطبيعة ذى الورم وهذه القوة يحتاج اليها الشخص في اشكاله باعتدال حجمه واما ما يحتاج اليها بقاء النوع فقوتان * احداهما * المولدة وهي قوة تفرز من غذاء كل عضو بعد تمام الهضم او من غذاء الانثيين خاصة على اختلاف الرأيين جزأ ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع الاول كما هو الاكثر او من جنسه كالبغل وكالمتولد من اجتماع الكلب مع الذئب فعلى الرأى الاول المنى متخالف الاجزاء متشابه الامتزاج وعلى الثاني متشابه الاجزاء متخالف الاستعدادات . وثانيتهما . المصورة وهي قوة في الرحم تفيد تلك الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعدادات الصور والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير مثلا بالفعل وهذه القوى تسمى طبيعية لان الطبيعة في اكثر الامر انما يقال لما يصدر عنه الاثر لا بارادة ثم الحيوان بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى له قوى اخرى خاصة به ولما كان امتيازه عن النبات بالادراك والحركة الارادية فقواه المختصة

به ما يكون مبدأ لهذين الامرين. واما مبدأ الاول. وهي القوى المدركة او المعينة على الادراك فقالوا انها عشرة خمس منها في ظاهر البدن وهي الحواس الظاهرة ولظهورها واشتهارها لا حاجة هنا الى تفصيلها. وخمس منها في الدماغ وهي الحواس الباطنة * اولاها * الحس المشترك وهي التي ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها ومحل هذه مقدم البطن الاول من الدماغ فان الدماغ منقسم الى ثلاثة اجزاء وجزؤه الاول اعظم ثم الثالث واما الثاني الواصل بينهما فهو كمنفذ من الاول الى الثالث على هيئة دودة * ثانيتها * الخيال وهي قوة حافظة لتلك الصور بعد غيبوبتها عن الحس المشترك فهو كخزانة للحس المشترك ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ . ثالثتها . الوهم وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية الكائنة في المحسوسات كصداقة زيد المدركة لعمرو عند الاحساس به وباحواله وعداوة الذئب المدركة لبهيمة عند احساسها به ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ . رابعتها . الحافظة وهي قوة حافظة للصور التي ادركها الوهم فهي كالخزانة بمنزلة الخيال للحس المشترك ومحلها مقدم البطن الثالث * خامستها * المتصرفة وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة والمعاني الجزئية الماخوذة منها بل وفي صور المعقولات الصرفة ايضا وذلك بان تركب بعضها مع بعض وتفصل بعضها عن بعض كتصوير فرس ذي جناحين وتصوير بدن لا رأس له وكابراز الصديق في صورة العدو وبالعكس وهي لا تسكن عن العمل نوما ولا يقظة فان كان مستعملها

العقل في مدركاته يسمى مفكرة وان كان هو الوهم يسمى متخيلة ومحلها مقدم البطن الثاني لتكون نسبتها الى ما يتصرف فيها متشابهة * واما مبدأ الثاني فهي ايضا قوى اما فاعلة او باعثة ومعينة عليها والثانية تسمى نزوعية وشوقية فان كانت باعثة على الحركة انيل ماتخيله المتحرك نافعا تسمى شهوية وان كانت لدفع ما تخيله ضارا تسمى غضبية فان النفس تتخيل الحركة اولا باحد هذين الوجهين ثم تشتاقها ثم تريدها ثم تمد الاعصاب الى جانب مبدئها مرة كما في حالة قبض اليد وترسلها عن ذلك الجانب اخرى كما في حالة بسط اليد فتحصل لكل منها حركة فهذه مباد اربعة للحركات الاختيارية للحيوانات والقوة التي منها تمديد الاعصاب وارسالها تسمى المحركة * والقوى المختصة بالحيوان تسمى نفسانية نسبة لها اما الى نفس الحيوان للاختصاص بها او الى نفس الانسان لانها في الانسان اكمل منها في غيره من الحيوانات هذا مجمل ماقالوا في القوى النفسانية والحيوانية واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور باختلاف الآثار والافعال كالتغذي والنمو والجذب والامساك والحركة والادراك ولم يجوزوا ان يكون مبدأ الكل وفاعلها واحدا كالصورة النباتية والحيوانية او قوة واحدة اخرى فاثبتوا لكل واحد منها فاعلا وهذا مع كونه بناء على اصلهم الفاسد الذى هو استحالة ان يصدر من الواحد الا الواحد مردود عليهم بان هذا انما هو في الواحد من كل الوجوه والصورة النباتية والحيوانية وسائر قواهما ليس شيء منها كذلك فانها امور ممكنة موجودة بوجود زائد حادثة منقسمة حالة في محال لها

الآت واستعدادات غير محصورة فمن اين يلزم امتناع صدور المتعدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات ذلك الاصل ان صح دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بالشخص والصادر من كل واحدة من تلك القوى افراد كثيرة وان كانت متحدة بالماهية كافراد الجذب والامساك وغيرهما يصدر من بعضها الامور المتخالفة الماهية ايضا كالخيال والوهم فان حفظهما للصور المنطبعة فيهما لا يتصور بدون ادراكهما لها وكالمتخيلة فانه يصدر منها التركيب والتفصيل ثم ما ذكرواههنا مناف لاصلهم الذى هو ان مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا وفاعلها هو العقل الفعال ثم من العجائب تجويز صدور ثلاثة اشياء من المعلول الاول كما ذكر من قبل وتجويز صدور اشياء غير متناهية من المعلول العاشر وعدم تجويز صدور الاثنين مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية ومحفوف لجهات متكثرة ولا ادري كيف يتقبل عنهم عند الفضلاء والعقلاء وهذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما هو المقصود في هذا البحث فنقول استدلوا على ان النفس الناطقة الانسانية مجردة بوجوه بعضها يدل على انها ليست هي البدن ولا جزأ منه ولا المزاج اذ كل واحد منها مما توهمه بعض وبعضها يدل على انها ليست جسما ولا جسمانية مطلقا اما الاول فثلاثة ادلة *١ولها ان النفس لا تغفل عن ذاتها حتى في النوم والسكر ايضا ولهذا اذا صيح على الشخص باسمه العلم يتنبه وايضا اذا وصل اليه ما يؤذيه مثل ان يضرب او يقرب منه النار فان لم يدركه ولم ينقبض منه كان ميتا

وان ادركه وادرك انه يوذيه لزم ان يكون عالما بذاته قبل وصول المؤذي اليه لان العلم بنسبة شيء الى شيء بدون العلم بالمنتسبين محال وتغفل عن بدنها واجزائه كلها وعن مزاجها بل عن جميع القوى والاعراض الحالة فيه يظهر ذلك بان نفرض الانسان خلق صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اجزاءه معلقا في الهواء لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يكون غافلا عن ظواهر بدنه لانها لا يدرك الا بالبصر او اللمس وقد فرض خاليا عنهما وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح وهو ليس بحاصل في اول الخلق ولا يكون غافلا عن ذاته فثبت انه ليس عين بدنه ولا جزأ منه ولا مزاجه ولا شيأ من حواسه وقواه * والاعتراض عليه * ان من ادعى ان النفس والمدرك هو البدن والمزاج انى يسلم ان الانسان في الحالة المفروضة يدرك ذاته وان البدن او المزاج تلامس الاجزاء حتى يدرك شيأ وهذه دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة وكذا ما ذكر اولا من ان النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من احوالها وما ذكر في بيانه من الوجهين ليس بشيء لان تنبهه بالصياح عليه وانقباضه عن المؤذي لا يدل شيء منهما على علمه بذاته قبل تنبهه لم لا يجوز ان يحصل له العلم مع تنبهه بالصياح وبوصول المؤذي مع ان هذين الوجهين يتأتيان في غير الانسان من الحيوانات * ثانيتها * ان النفس لو كانت هي البدن لضعفت عند ضعف البدن وليست كذلك اما الملازمة فعلى تقدير كونها هي البدن او جزؤه فظاهر واما على تقدير كونها حالة في البدن فلان القوى الجسمية انما تفعل بالجسم فيكون الجسم

آلة لها وشرطاً لها في فعلها واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط فيقع
الفعل حينئذ انقص كما في قوى الحس والحركة ٭ واما انتفاء اللازم فلان النفس
قد تقوى على افعالها حين يضعف البدن فان الانسان في سن الانحطاط
يقوى تعقله و يزداد مع ان الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط
٭ فان قيل ٭ هذا معارض بان الانسان في آخر الشيخوخة قد يصير خرفا
فينقص الادراك فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة و هذا يدل
على ان نفسه حالة في الجسم ٭ قلنا ٭ ممنوع فان اختلال التعقل
باختلال الآلة لا يدل اصلا على ان الفاعل حال في الآلة بخلاف
ازدياد العقل و قوته مع نقصان الآلة و ضعفها فانه يدل على ان الفاعل ليس
حالا في الجسم ٭ و الاعتراض عليه انه لم لا يجوز ان يكون حد من اعتدال
الجسم الذي يقوم به الفاعل شرطا في كمال العقل و الزائد على ذلك الحد
اما مستغن عنه فقط او فاد حا في كمال العقل و النقصان انما يقع على ذلك الزائد
فيكون العقل مع هذا النقصان اما على حاله او اتم و اذا تعدى النقصان الى ذلك
الحد مع العقل انقص كما في آخر الشيخوخة ٭ و بماذكرينذفع ماقيل ان يقال
ذلك الحد لا يوجب الابقاء العقل على حاله لا ان يزداد عند نقصان الجسم
و الاستدلال انما هو بذلك الازدياد كما مر لا بعدم الاختلال ٭ ثالثتها ٭
ان النفس لو كانت هي البدن او في البدن لم يكن الشخص الموجود الآن هو
الذي كان قبل هذا السنين و التالي باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه
هو الذي تولد و لو منذ مائة سنة ٭ واما الملازمة فلان البدن دائما في التغير

بالتحليل يفنى للمدد الطويلة بتنفي ما كان او لا با لكلية و يحصل بدله مثله و اذا فنى ذلك البدن انتفى جميع اعراضه و قواه بالضرورة لاستحالة بقاء العرض بلا محل و انتقاله الى محل آخر * فان قيل * هذا انما يتم لو عرض التحلل لجميع الاجزاء و هو ممنوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء الاصلية باقية مادام الشخص باقيا و تكون تلك الاجزاء هي النفس او محلها * قلنا * اجزاء كل ركن للبدن من اللحم وغيره متشابهة الماهية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض كان رجحانا بلا مرجح * و الاعتراض عليه * ان تشابه الماهية انما يقتضي ان يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر لا ان يقع لكل منها ما يقع للآخر و لا نسلم الرجحان بلا مرجح لم لا يجوز ان تحلل بعض ما يجوز تحلله دون البعض لارجاح المختار كما هو الحق او لسبب آخر كما في سائر الممكنات * واما الثاني فهو ايضا ثلاثة ادلة * الاول * ان للنفس عوارض واحوالا يمتنع ثبوت شئ منها للجسم او الجسماني و ما هو كذلك فليس بجسم ولا جسماني اما الكبرى فبينة واما بيان الصغرى فبوجوه * احدها * ان النفس يحل فيها ما هو غير منقسم الى الاقسام المتباينة الوضع و يمتنع حلول غير منقسم كذلك في جسم او جسماني * بيان المقدمة الاولى ان المعقولات في النفس و من المعقولات ما هو غير منقسم والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع تعقله لاستلزامه تعقل امور غير متناهية دفعة و هو ظاهر الامتناع و لو سلم فالمطلوب حاصل لان كل كثرة متناهية لا بد فيها من الوحدة لانها مركبة من الوحدات فثبت تعقل النفس للواحد و تعقل النفس للواحد هو

حلول غير منقسم فيها * و بيان المقدمة الثانية ان كلا من الجسم و الجسماني
منقسم وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فيمتنع حلول غير المنقسم في شئ منها
اما انقسام الجسم فظاهر و اما انقسام الجسمانى فلان الحال في الجسم
لو كان منقسما مع كون محله منقسما فلا يخلوا اما ان يكون بتمامه حالا في كل
واحد من اجزاء محله فيكون حالا في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان
و اما ان لا يكون حالا في شئ من اجزائه فلا يكون حالا فيه اصلا هذا خلف
و اما ان يكون حالا في بعض اجزائه دون بعض فيكون محله ذلك البعض
لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحال حالا في
الجسم لان غير المنقسم لا يكون جسما و قد فرض حالا فى الجسم هذا خلف
وان كان منقسما ننقل الكلام اليه و الى حلول الحال فيه انه فى كل من
اجزائه اوليس فى شئ من اجزائه الى آخر الاقسام فتبين امتناع حلول غير
المنقسم في الجسم و لا فى الجسمانى * والاعتراض على هذا الوجه انه مبنى على
كون التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف
الشئ عند العاقل من غير حلول وارتسام صورة ولو سلم انه الحلول فلا نسلم
انه الحلول في ذات العاقل لجواز ان يكون في آلة له و ينكشف من هناك
عليه و على كل تقدير لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس و ايضا ماذكروا
في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال منقوض باشياء كثيرة مثل
النقطة و الوحدة و الاضافات كالابوة و نحوها فانها كلها امور موجودات
عندهم غير منقسمة اما النقطة و الوحدة فلا شبهة فى عدم انقسامها و اما

الاضافات فلانه لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلا في نصف الاب ومحال المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر * واجاب بعضهم عن البعض بان المدعى ليس ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال مطلقا بل انقسام المحل الذى يحل فيه الشئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة الوضعية كالجسم الذى يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واما المحل المنقسم الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه و فصله او الى مادته و صورته والمحل الذى ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالاب فان الابوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص بل من حيث تولد شخص آخر منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع فالمراد ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال الذى يحل فيه من حيث هو فلا يرد النقض و فيه نظر لانه ان اراد ان في صور النقض للطبيعة الاخرى كالانتهاء مثلا مدخل في المحلية فليس كذلك فان النقطة حالة في الخط لا في مجموع الخط والتناهى وان اراد انها شرط لحلول الحال في محله فهو مسلم لكن لا يجدى نفعا لان حلول كل حادث في محله كالسواد و البياض وغيرهما مشروط بشرائط هى معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه فحلول كل للحوق طبيعة اخرى لمحل هي كيفية استعدادية له فلا يوجب انقسام المحل انقسام شئ من الحوادث الحالة فيه فلا يوجب انقسام النفس

انقسام العلم الحادث فيه وماذكره في الوحدة في غاية البعد لان الوحدة
تحل في الشئ من حيث هو لا من حيث انه جزء لشئ آخر ولا من حيث
انه مجموع فان الوحدة ثابتة لزيد مع قطع النظر عن كونه جزأ لمجموع
او هو مجموع حتى انه لو لم يكن مجموع اجزائه بسيطا لم يكن واحدا
واجاب بعض آخر عن النقض بان المدعى ان حلول الحال اذا كان سريانيا
فانقسام المحل يوجب انقسامه والحلول في صور النقض ليس سريانيا
فلا يرد نقض وهو مردود بانه اذا ثبت نوع من الحلول لا يوجب فيه
انقسام المحل انقسام الحال فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل
حتى لا يوجب انقسامها انقسامه وايضا ما ذكروا في بيان ان النفس يحل
فيها غير المنقسم لو تم لدل على ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم بان يقال ان
المدركات الحسية تحل في الحواس ومن تلك المدركات ما هو غير منقسم
والا كان كل مدرك مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة
ولو سلم امكانه فالمطلوب حاصل فثبت ادراك الحواس للواحد والحواس
قوى جسمانية فثبت ان الجسماني يحل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل
على انه لو تم اثبت ان النفس ليست جسما ولا جسمانيا ولا يلزم منه ان تكون
مجردة لاحتمال ان تكون جوهرا فردا متحيزا الا انهم بنوا كلامهم في هذا
الموضع على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اوعو قوة في ادلتهم على نفيه * ثانيتها *
ان عارض النفس يكون مجردا وعارض الجسم والجسماني يمتنع ان يكون
مجردا * واما بيان الاولى فهو ان المفهوم الكلي يحل في النفس وهو مشترك

بين افراد مختلفة في الكم و الكيف و الاين و الوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لا يتصور هذا الاشتراك لانه حينئذ يكون له اللواحق المادية من كم مخصوص و كيف مخصوص و اين مخصوص وغير ذلك فلا يطابق ماليس له تلك الاعراض المخصوصة فلا يتحقق الاشتراك بل تمتنع مطابقته لفرد اصلا ٭ واما بيان الثانية فان كل جسم وجسماني لا بد له من هذه العوارض التي يمتنع تحققها للمجرد و اختصاص المحل بهذه العوارض يوجب الاختصاص بها ٭ و الاعتراض عليه ٭ انه ايضا كالوجه الاول مبنى على ان العلم انطباع ماهية المعلوم في النفس و هو ممنوع و لو سلم فالمنطبع هو صورة المعنى الكلى لا نفسه و لا يلزم تطابق الصورة و ذى الصورة في اللوازم و الاحكام كما فى صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقى فجاز ان لا تكون الصورة مشتركة و يكون ذو الصورة مشتركا و ان تكون الصورة متصفة بتلك العوارض و يكون ذو الصورة مجردا عنها و لو سلم فالاتصاف بتلك العوارض انما لزم من قبل محلها فجاز ان تكون مجردة عنها و مشتركة بحسب ذاتها ٭ ثالثتها ٭ ان النفس تقوى على افعال غير متناهية والجسم و الجسماني يمتنع عليهما ذلك اما بيان الاولى فان النفس تتعقل الاعداد و الاشكال ومراتبهما غير متناهية و اما بيان الثانية فلما تقرر فى موضعه من ان القوى الجسمانية لا تقوى على آثار غير متناهية لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة ولا بحسب المدة ٭ والاعتراض عليه ٭ انا لا نسلم ان النفس لها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية و انما فاعل الجميع هو الله تعالى و لو سلم فما ذكرتم فى بيان انها تقوى

على الافعال فاسد لان التعقل انفعال لا فعل وليس لكم ان تعمموا مدعاكم وبيانكم بما يشمل الفعل والانفعال اذ بطلان القول بان القوى الجسمانية لا تقوى على انفعالات غير متناهية ظاهر على رأيكم فان انفعال النفوس المنطبعة الفلكية من المبادى العالية لقبول الكمالات عنها وانفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض لقبول الصور والاعراض عنه دائمان غير متناهيين ولو سلم فان اردتم ان النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة فهو ممنوع وان اردتم ان تعقلاتها لا تنتهى الى حد لا تقدر بعده على تعقل آخر فسلم ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية وما ذكره في بيان ان القوى الجسمانية لا تقوى على الغير المتناهي فقد بين وجوه فساده في موضعه واظهرها النقض بالنفوس الفلكية التي هي قوى جسمانية مع صدور الارادات والتحريكات الجزئية الغير المتناهية عنها * رابعتها ان النفس تدرك ذاتها وادراكها وآلاتها ويمتنع ان يدرك الجسم او الجسماني ذاته وادراكه وآلاته * والاعتراض عليه * ان المقدمة الثانية دعوى غير ضرورية ولا مبرهنة ومن ذهب الى ان النفس جسم او جسماني كيف يسلم هذا مع انه ان صح لزم ان يكون للحيوانات العجم نفوسا مجردة وهم لا يقولون به * خامستها ان النفس قد لا تكل ولا تضعف بتكرر الافاعيل بل قد تقوى عليها كما في توالى الافكار فانها تصير اقدر على الفكر والجسم والقوى الجسمانية يكلها ويضعفها دائما تكرر الافاعيل * والاعتراض عليه * انه يجوز ان تكون القوى العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع جسمانية فلا

يقدح اختصاص بعضها بالكمال وبعضها بعدمه . فان قيل . القياس المذكور يأباه *قلنا* كلية الكبرى ممنوعة فان من يقول بان النفس جسم او جسمانية لايسلمها كيف وكثيرا ما يكون في الاعصاب والعضلات عند الشروع في العمل خدارة وصلابة يضعف معها العمل وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة تلين وتنبسط فيصير الشخص اقدر على الحركة والعمل *سادستها* ان النفس تدرك الاشياء الضعيفة بعد ادراك الاشياء القوية والجسمانية ليست كذلك فان الباصرة بعد ابصار هاجرم الشمس لاتدرك الاشياء الخضرة والذائقة بعد ادراكها الحلاوة القوية لاتدرك الحلاوة الضعيفة *سابعتها* ان النفس تنطبع فيها صور كثيرة من غير مدافعة بعضها البعض والجسم والجسماني ليسا كذلك فان صورة الفرس المنقوشة على الجدار مثلا مالم تمح لايمكن اثبات صورة اخرى في محلها . والاعتراض عليها * مثل ما مر في الوجه الخامس مع ظهور انتقاض الاخير بقوة الخيال والمفكرة وغيرها * ثامنتها ان النفس تنطبع فيها ماهيتا المتضادين معا ولاشيء من الجسم والجسماني كذلك اما الصغرى فلان النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما ولابد للحاكم بالنسبة بين شيئين من العلم بهما معا ولامعنى للعلم بشيء الا انطباع ماهيته في العالم واما الكبرى فلظهور امتناع اجتماع الضدين في الجسم والجسماني . والاعتراض عليه . انه ايضا مبنى على كون العلم هو الانطباع وقد عرفت حاله مرارا ولوسلم فلانسلم اشتراك الوجود الذهني والخارجي في امتناع الاجتماع وامكانه هذا ومن داب القوم ان يجعلوا كلا من هذه الوجوه دليلا على حدة لاصل المدعى

* الثانی ان الانسان یحکم احکاما علی انواع المحسوسات الظاهرة والباطنة کما یحکم بان هذا المبصر او هذا المتخیل حلو او مر حار او بارد خشن او لین و ان هذا المسموع او هذا المتوهم ملائم او منفور عنه و بعکس هذا و بامثال ذلك و یحکم علی المعقولات الصرفة ایضا کما یحکم بان واجب الوجود واحد فلابد له من شیء یدرك هذه الاشیاء کلها و نحن نعلم بالضرورة ان لیس جسم و لا جسمانی یحصل له جمیع انواع هذه الادراکات فثبت ان المدرك لهذه الاشیاء و الحاکم بیعضها علی بعض شیء غیر جسم و لا جسمانی و هو المطلوب * و الاعتراض علیه * ان من یزعم ان النفس جسم او جسمانی لا یسلم الضرورة التی ادعوها و لیس نزاعه الا فی ان هذه الادراکات لا تحصل للجسم و لا للجسمانی فلا یتم هذا فی المحاجة معه * الثالث * ان النفس لو کانت جسما او جسمانیة لزم جواز کون شخص عالما بشیء من وجه و جاهلا به من ذلك الوجه فی آن واحد و هو محال بالضرورة اما الملازمة فلانه حینئذ یجوز ان یقوم العلم بجزء منها و الجهل بجزء آخر لانقسامها فتکون عالمة و جاهلة معا * و الاعتراض علیه * اولا ان المراد بالجهل ان کان هو الجهل البسیط ففساد ماذکر ظاهر لانه لیس وصفا ثبوتیا قائما بمحل بل هو عدم العلم عمن من شانه ان یکون عالما فالعالم بشیء من له العلم به فی الجملة و الجاهل به من لا علم له به اصلا فاذا قام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم لا جاهل و ان اصطلح احد علی اطلاق الجاهل علیه باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم کما انه یطلق العالم علیه باعتبار قیام العلم

بجزء منها فلا نزاع معه لكن لا امتناع فيه و كذا ان كان المراد به الجهل المركب
لان ما ذكر في بيان الملازمة من انه يجوز ان يقوم العلم بجزء الى آخره
ممنوع و انما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس مانعا من قيام
الجهل بجزء آخر منها لكنه مانع ضرورة امتناع كون شخص معتقد النقيضين
في حالة واحدة سواء كان اعتقاد اهما في محل واحد او في محلين * و ثانيا
انه منقوض بالاعراض الجسمانية مثل النفرة و الشهوة و اللذة و الا لم فان
محالها اجسام و مع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مشتهيا لشئ و متنفرا
عنه و ملتذ ابه و متألما عنه معا - واما الصنف الثاني فهو دليل واحد و هو
ان النفس لو كانت حالة في جسم من قلب او دماغ او اى جسم كان لزم
احد الامرين لما دوام ادراك النفس لمحلها او امتناع ادراكها له اصلا
و التالى بقسميه باطل فالمقدم باطل اما بيان الشرطية فانه قد علم ان الادراك
هو حصول صورة المدرك فلا يخلو اما ان يكفى لادراك النفس محلها تحقق صورته
الاصلية او لا يكفى بل يحتاج الى حصول صورة اخرى له فيها فعلى التقدير الاول
يلزم الامر الاول لان تلك الصورة حاصلة عندها دائما و على التقدير
الثاني يلزم الامر التانى لانه يمتنع ان تحصل في النفس صورة اخرى
لمحلها و الا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين فى ذلك المحل لان الحال في الحال في الشئ
حال في ذلك الشئ و اجتماع المثلين في محل واحد محال كما تقرر في موضعه
فحينئذ امتنع ادراكها لمحلها اصلا و اما بطلان التالى فلانها تدرك في بعض
الاوقات القلب و الدماغ و غيرهما من الاجسام و في بعضها لا * و الاعتراض

عليه

علیه انه الضامبنی علی کون الادراك والعلم حصول الصورة وقد عرفت حاله مرارا ولو سلم فنختار ان ادراکها لمحلها یحتاج الی حصول صورة اخری ولا نسلم الامتناع اذا متناع اجتماع المثلین انما هو عند اتحاد وجودهما ای ان یوجد امافی الخارج او فی الذهن والدلیل انمایدل علیه واما اذا کان وجود احدهما خارجیا والآخر ذهنیا فلا دلیل علی امتناعه لانه بالحقیقة لیس اجتماعا فی محل واحد لان محل احدهما المادة الخارجیة والآخر النفس الحالة فیها ولو سلم فبطلان التالی ممنوع وماذکر فی بیانه غیر تام لانه یجوز ان یکون محلها جسما یمتنع ان تدرکه النفس ولا دلیل علی انتفاء هذا غیر استقراء ناقص لا یفید فی مثل هذه المطالب وایضا الدلیل منقوض بصفات النفس بان یقال ان کفی فی ادراکها حضور ماهیاتها عند النفس لزم ان تکون مدرکة لها دائما وان لم یکف لزم امتناع ادراکها والا اجتمع المثلان بل الاجتماع هنا اظهر لان محلهما کلیهما هنا النفس لا غیر والتالی باطل بقسمیه لان النفس قد تدرکها وقد تغفل عنها فلزم امتناع ثبوتها للنفس لکنها ثابتة وجدانا واتفاقا واعلم ان بعض من یتصدی لتقویة کلامهم وتمشیته وتوجیهه والعذر عنه اعترف بورود هذه الاعتراضات علی هذه الادلة بحسب الظاهر ثم ادعی ان کون مقدماتها یقینیة فیها نوع خفاء فیحتاج الی تجربة اوحدس اوغیر ذلك مما یوضحها ویزیل الخفاء عنها فلا سبیل الی الزام الجاحد لها لکن المسترشد الطالب للحق بالاذعان والانقیاد ینتفع بها وهذا کلام لا یعجز عنه احد فلکل من بهت عن اتمام دلیله ان یدعی ان حقیته خفیة الا علی المسترشد

الطالب للحق فيبطل طريق المناظرة وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الادلة ان كانت يقينية مع كثرتها بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها حتى التجأوا الى مثل هذا الكلام ولم يستعد لاتمامها بالبيان احد مع اهتمامهم التام باتمام كلامهم ٭ فان قيل ٭ اذا كانت النفس الناطقة مجردة عندهم فلم اوردوا مباحثها في العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون ٭ قلنا ٭ لان اسم النفس انما يطلق عليها ما هو مبدأ الآثار لا من حيث ذاته ولا من حيث مبدأ الآثار ولا باعتبار آخر غير انه محصل جسم ومنوعه كما ظهر من تعريفها فللاشارة الى هذا الاعتبار اوردوها في مباحث الاجسام وكانهم يبحثون عن انه هل لهذا الجسم نفس مجردة ام لا ٭

❊ المبحث التاسع عشر في بيان ان النفس الانسانية قديمة او حادثة وانها هل هي باقية بعد موت البدن واجزائه ام لا ❊

وههنا مقامان ٭ الاول البحث عن قدمها وحدوثها ٭ فنقول اما المليون فقد اتفقوا على انها حادثة لان ما سوى الله تعالى من العالم بجميع اجزائه حادث كما مر ولهم اختلاف في ان حدوثها مع البدن او قبله ٭ واما الفلاسفة فاهم في قدمها وحدوثها اختلاف فذهب افلاطون ومتابعوه الى انها قديمة واستدلوا عليه بثلاثة اوجه ٭ احدها انها لو كانت حادثة لكانت مادية لما تبين من ان كل حادث مفتقر الى مادة والتالي باطل لما مر من ادلة التجريد فالمقدم باطل فثبت قدمها لانحصار الوجود في القديم والحادث فاذا ابطل احدهما

ثبت الآخر بالضرورة * ثانيها * انها لو كانت حادثة لفنيت لان كل كائن فاسد والتالى باطل لما سيأتى في المقام الثانى فالمقدم باطل فالمطلوب حق * ثالثها * انها لو كانت حادثة لزم لاتناهيها مع ترتبها والتالى باطل ببرهان التطبيق فالمقدم مثله * بيان الملازمة انها على تقدير حدوثها تفتقر الى شرائط من جملتها بدن لكل نفس والابدان غير متناهية و مترتبة لدوام حدوثها ما دامت الحركات الفلكية و هى سرمدية فلزم عدم تناهى النفوس مع الترتب لامتناع التناسخ على ماتقرر في موضعه . فان قيل . كيف جوزتم عدم تناهى الابدان ونفيتم عدم تناهى النفوس و ما الفرق بينهما * قلنا * الفرق ان الابدان و ان كانت غير متناهية لكن باسرها و عدم تناهيها غير مجتمعة فى الوجود بل متعاقبة و الموجودة هناك انما جملة متناهية فلا يجرى فيها التطبيق في الجميع ولايلزم فساد فى المجتمعة فى الوجود بخلاف النفوس فانها لما امتنع فناؤها لزم اجتماعها باسرها في الوجود فيجرى فيها التطبيق ويلزم المحال و ذهب ارسطو ومتابعوه الى انها حادثة مع البدن و احتجوا عليه بانها ان كانت قديمة بل موجودة قبل تعلقها بالبدن لزم احد امور اربعة اما كون كل نفس من النفوس الغير المتناهية نوعا منحصرا في فرد او التناسخ او اشتراك افراد الانسان في جميع الصفات النفسية او تجزى النفس وانقسامها والتالى باقسامه باطل * اما الملازمة فلانها لو كانت موجودة قبل البدن فلايخلوا اما ان تكون في تلك الحالة متعددة او لا فان كانت متعددة ولابد للتعدد من التمايز فتمايزها اما بذواتها او باقتضاء ماهيتها وهو

الامر الاول وان كان لابد واتها ولا بد ان يكون بالقوابل لان تعدد افراد النوع الواحد لايكون الاعللا بالقوابل كما تقرر في موضعه وقدمرت اشارة اليه فيما سبق فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الآن متعلقة ببدن آخر وهو الامر الثاني واما ان لاتكون في تلك الحالة متعددة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها بل تكثرت فهو الامر الرابع واما بطلان هذه الامور فالاول ظاهر اذ لو سلم ان كلها ليست متماثلة فلاشبهة في تماثل البعض والثاني قد اقيمت عليه البراهين في موضعه والثالث والرابع مما لايخفى على احد * واجابوا عن ادلة افلاطون واشياعه اما عن الاول فبانه بعد تسليم ان كل حادث مفتقر الى مادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث او يتعلق بها ومادة النفس وهي البدن من قبيل الثاني وهو لاينافي تجرد الحادث بحسب ذاته واما عن الثاني فبان ماذكر في بيان الملازمة من ان كل كائن فاسد مجرد ادعاء بلاثبت نعم هذه القضية دائرة على لسان العقلاء بمعنى ان كل حادث في ذاته قابل للفساد وهذا لايستلزم طريان الفساد عليه لجواز ان يمنع عنه مانع غير ذات الحادث واما عن الثالث فبان برهان التطبيق كما لايجرى في الاشياء الغير المجتمعة في الوجود كالابدان لايجرى ايضا في الاشياء التي ليس بينها ترتب طبيعي او وضعي كالنفوس فان ترتبها على تقدير حدوثها زماني لاغير * واما الجواب

عما احتج به ارسطو و اتباعه فهو ان ماذكروه في بيان الملازمة من ان التمايز
اما باقتضاء الذات او بالقابل ممنوع فان التمايز امر عدمي لا يحتاج الى علة
و لوسلم فالحصر فيهما ممنوع و ماذكر ان تمايز افراد نوع واحد انما هو بالقابل غير
تام و قد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم و لو سلم فلانسلم بطلان الامر الاول
اذ لامانع من ان يكون كل نفس نوعا منحصرا في فرد و ان لا يتماثل نفسان
اصلا مجرد استبعاد و هو لا يجدي في المسائل العلمية و في بطلان الامر الثاني
اعني التناسخ ايضا كلام كثير و حجة غير ملزمة للخصم * المقام الثاني البحث
عن انها هل هي باقية بعد فناء البدن ام لا * على بقائها الفضلاء من المليين
و غيرهم سوى الذاهبين الى انها البدن او مزاجه فانه لا ينصور حينئذ بقاؤها
مع فناء البدن المستلزم لفناء مزاجه * اما المليون فهم متمسكون بنصوص
الكتاب و السنة و اجماع الامة الدالة على بقائها ابدا * و اما الفلاسفة فلهم على
هذا المطلوب ادلة ثلاثة الاول و هو عمدتها انه قد ثبت ان النفس مجردة
فلا تحتاج في ذاتها و جوهرها الى مادة و انما تعلقها بالبدن لمجرد ان يكون آلة
لها في اكتساب كمالاتها فاذا حصل لها تلك الكمالات زالت حاجتها اليه فيها
ايضا لانه شرط حصولها لا شرط بقائها فاذا فسد البدن لم يفسد الا شيء لا حاجة
للنفس اليه لا في ذاتها و لا في بقاء كمالاتها فلا يوجب فساده و فناؤه فسادها
و فناؤها ثم هي معلولة للمبادي العالية الباقية ازلا و ابدا فهي ايضا بجميع
كمالاتها باقية ببقائها و هو المطلوب . والاعتراض عليه . ان تلك المبادي ان كانت
علة تامة لوجودها لزم كونها قديمة بقدمها و قد اعترفتم بانتفائه و ان كانت

علة فاعلية لها فقط فلم يلزم من بقائها بقاؤها ولم لا يجوز ان يكون شرطا في بقائها كما هو شرط في حدوثها حتى يلزم من فنائه فناؤها ومن بقائه بقاؤها كما يلزم من حدوثها حدوثه * الثاني * ان النفس لو امكن فناؤها ولها بقاء بالفعل لزم اما اجتماع المتنافيين في محل واحد واما كون النفس مادية والامران باطلان اما الاول فبالضرورة واما الثاني فلما مر من ادلة التجريد ثم انه على تقدير جواز كونها مادية لا يخلو اما ان يكون لمادتها مادة اخرى ولتلك المادة مادة اخرى الى غير النهاية وهذا باطل او ينتهي الى مادة ليست لها مادة فتكون هي جوهرا مجردا باقيا يمتنع الفناء عليه اذ يمتنع فناء غير المادي ولا نعني بالنفس الا هذا * بيان الملازمة * انها لو امكن فناؤها لكان لها بقاء بالفعل وقوة فناء والامران مختلفان والا لزم ان يكون باق بالفعل حتى الواجب فانيا بالقوة وبطلانه جلي ومتنافيان لانها لو كان محل قوة الفناء لكان قابلا للفناء والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فنائه ولا شك في بطلانه فظهر انهما متنافيان فاذن لا يخلو اما ان يكون محل البقاء وقوة الفناء هو النفس فيلزم ذلك الاجتماع او يكون محل البقاء هو النفس ومحل قوة الفناء مادتها اذ لا يجوز ان يكون محل امكان الشيء غير مادته كما بين في موضعه فيلزم كونها مادية * والاعتراض عليه ما مر من وجوه ابطال ادلة التجريد ولو سلم فتلك الادلة لا تدل الا على ان النفس ليست جسما ولا جسمانية وهذا لا يستلزم ان لا يكون لها مادة وصورة مخالفتان لمادة الاجسام وصورها وتكون مادتها موجودة قبل حدوثها وباقية بعد فنائها وما ذكر من انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا

باقيا يمتنع الفناء عليه فيكون بقاؤه بقاؤها بعينه باطل لان ذلك الجوهر المفروض هو جزء النفس ويمتنع كون جزء الشيء عينه فلا يمتنع حينئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة * واجاب عن هذا بعضهم بانه لا يجوز ان تكون للنفس مادة يمكن فناء النفس منها لان تلك المادة اما ان تكون ذات وضع اولا والاول محال لان ماله وضع يستحيل ان يكون جزأ لما لا وضع له بالضرورة * وعلى الثاني اما ان تكون ذات قوام بانفرادها اولا وعلى الاول كانت عاقلة بذاتها لان كل مجرد قائم بنفسه فهو عاقل بذاته كما مر في البحث الحادي عشر فكانت نفسا وهذا خلف لانها فرضت مادة النفس لا عينها * وعلى الثاني فاما ان يكون للبدن تاثير في قيامها اولا وعلى الاول تكون النفس محتاجة في وجودها الى البدن وقد ثبت انه ليس كذلك * وعلى الثاني يكون قوامها بالصورة الحالة فيها وتلك الصورة المقيمة اياها لا يجوز ان تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير والفساد لا يوجد ان الا في الجسم وهذا الجواب لا يدفع ماذكر من بطلان قوله انا لا نعني بالنفس الا جوهرا مجردا الى آخره مع انه في نفسه فاسد لان قوله التغير والفساد لا يوجد ان الا في الجسم ممنوع بل هو اول المسئلة المتنازع فيها * ثم ان ما ذكر في بيان ملازمة اصل الدليل من ان القابل يجوز اجتماعه مع المقبول لا يصح في مثل الفساد والفناء والبطلان ان اريد به الاجتماع في الخارج فان معنى قبول الشيء لها ليس ان الشيء يكون متحققا في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه بل معناه ان يتقدم فيه · وتحقيقه

انه ليس في الخارج شيء يدل على العدم و ان الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن ويتصور العدم الخارجي فاثباته فهو صحيح لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين ولو سلم فليكن محل قوة فناء النفس البدن او هيولاه كما ان محل امكان حدوثها هو فانه لا فرق بين حدوث الشيء و امكان فنائه في الاحتياج الى المحل و الاستغناء عنه وكما جاز ان يكون محل امكان حدوث النفس هو المادة اي بدنها الاهيولاه ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعنى فليجز ان يكون محل امكان فنائه ايضا المادة بهذا المعنى • واجاب عنه بعضهم بانه لا يجوز ان يكون محل امكان حدوث شيء ولا محل امكان فنائه مباينا له بالضرورة والا لجاز ان يكون محل امكان حدوث الانسان هو الحجر و بالعكس و محل امكان فناء ملفي المشرق ملفي المغرب و بالعكس ولا شك في بطلانه فالبدن من حيث هو مباين للنفس ليس محلا لامكان حدوثها لكن لما استعد البدن لفيضان صورة نوعية عليه فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من ان يتحقق فيه حالة و هيئة مخصوصة مناسبة لتلك الصورة و لا بد لحصول تلك الصورة من فيضان نفس عليه لانها من مبادي تلك الصورة و عللها فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة و ارتباط مع النفس فلهذا جاز ان يصير محلا لامكان حدوثها فالبدن من حيث هو مباين لها ليس محلا لامكان حدوثها من حيث هي جوهر مجرد بل البدن باعتبار الارتباط المذكور و المقارنة التدبيرية صار محلا لامكان حدوثها من حيث انها علة لتلك الصورة فاذا حدثت النفس و حصلت الصورة زالت تلك الهيئة المخصوصة و زال امكان

حدوث النفس ايضا وامكن فساد تلك الصورة لان امكان فسادها محلا هو محلها اى هيولى البدن بخلاف النفس فان البدن او هيولاه لا يجوز ان يكون محلا لفسادها وفنائها المباينته اياها ولا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة موجبا لاستعداده لانعدام النفس كما كان استعداده لحدوث الصورة موجبا لاستعداده لحدوث النفس لان استعداد شيء موجب لاستعداد جميع عللها ومن علل الصورة النفس كما مر فاما استعداد انعدام شيء لا يوجب استعداد واحد من شرائطه او علله * وفيه نظر * اما اولا * فلان المستدلين بهذا الدليل كابي على وغيره بنوا الكلام في اثبات ان كل حادث مسبوق بمادة على الامكان الذاتى كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب والامكان الذاتى لوجود الحادث مقدم بالذات على حصول اى هيئة معدة لحدوثه مفروضة في بدنه او هيولاه ولا بد لذلك الامكان من محل على زعمهم فكيف يصح ان يكون حصول تلك الهيئة فى البدن واسطة في كونه محلا لذلك الامكان * و اما ثانيا * فلان قوله اذا حدثت النفس زال امكان حدوثها لا يصح على هذا التقدير لان الامكان الذاتى لا يزول عن الممكن ابدا * واما ثالثا * فلانه اذا انتفت المباينة بين البدن والنفس باى جهة كانت وحصل بينهما ارتباط قوى حتى صارت متصرفة فيه كما تشاء وصار آلة لها في تحصيل كمالاتها فلم لا يجوز ان يكون محلا لامكان فنائها اما بفساد البدن او بقدرة القادر ورادته او بطرو مناف لها والكل ممنوع * اما الاول * فقد عرفت بطلانه فيما سبق من ان فناء البدن لا يوجب

فناء النفس * واما الثاني * فلان الفناء ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة والارادة
* و اما الثالث * فلان المنافاة بين الجواهر لا يتصور الا باعتبار حلول في مادة
و النفس ليست مادية حتى يتصور طرو مناف لها و اذا امتنع اللازم باقسامه
امتنع الملزوم * و الاعتراض عليه * منع الملازمة مستندا بمنع انحصار سبب
فنائها في الامور الثلاثة بناء على ما سبق من جواز كونها مركبة من مادة
وصورة لا كمادة الاجسام و صورتها فتفنى بزوال صورتها و لو سلم فلا نسلم
امتناع اللازم اما قسمه الاول فلما عرفت من جواز كون البدن شرط لبقائها فعند
خراب البدن تفنى لانتفاء شرط بقائها و اما قسمه الثاني فلان الفناء ليس عدما صرفا
و نفيا مطلقا بل هو عدم بعد الوجود و لا نسلم ان مثله لا يدخل تحت القدرة
و الارادة و اما قسمه الثالث فلان قوله النفس ليست مادية ان اراد به انها
ليست حالة في مادة فعلى تقدير تسليمه لا يجدى نفعا و ان اراد نفي المادة عنها
اعم من ان يكون محلها او محل صورتها فقد عرفت حاله آنفا *

﴿ المبحث العشرون في بيان حشر الاجساد و رد الارواح الى الابدان
هل هو ممكن و واقع ام لا ﴾

و المقام يستدعى تفصيل مذاهب اهل العالم فى المعاد . قال الامام الرازى
في الاربعين اعلم ان الاقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة و ذلك
ان المعاد اما جسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين * او روحاني فقط و هو
قول اكثر الفلاسفة الالهيين * او كلاهما معا وهو قول كثير من المحققين
او ليس بواقع اصلا وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين . او ليس شيء

من هذه الاحتمالات مجزوما به بل كل واحد مما يتوقف فيه وهو المنقول عن جالينوس فانه نقل عنه انه قال لم يظهر لي ان النفس شيء غير المزاج ام لا فعلى تقدير ان تكون هي المزاج فعند الموت تصير النفس معدومة والمعدوم لا يمكن اعادته يعني على زعمهم وعلى تقدير ان تكون جوهرا باقيا بعد فساد المزاج كان المعاد ممكنا ولما لم يتبين عنده ان النفس هي المزاج او غيره لا جرم توقف فيه هذا كلامه * ومعنى المعاد الجسماني رجوع البدن الاول الى الوجود بعد الفناء بالكلية على رأى، ورجوع مثله اليه بعد العدم على رأى ورجوع اجزاء البدن الاول الى الاجتماع كما كانت بعد التفرق على رأى، ومعنى المعاد الروحاني عند من يقول به فقط رجوع النفس الى عالم التجرد والانقطاع عن البدن والاتصال بالروحانيات العلوية * وعند من يقول بهما معا معناه رجوع النفس الى التعلق بالبدن بعد مفارقتها عنه وانما قال اكثر المتكلمين بالمعاد الجسماني فقط لان النفس عندهم جسم لطيف نوراني سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد فليس المعاد الا للجسم الذى هو الهيكل المحسوس مع النفس واتمام هذا البحث كما ينبغي يستدعي ان يبين ان اعادة المعدوم هل هي ممكنة ام لا فنجعل المبحث مقامين الاول لبيان حال اعادة المعدوم والثاني لبيان حال المعاد -

﴿ المقام الاول في بيان حال اعادة المعدوم ﴾

ان اكثر المليين جوزوا اعادة المعدوم. سيما المعتزلة القائلين بان المعدوم الممكن شيء اى ذاته المخصوصة ثابتة في العدم فدليلهم

على هذا المدعى ان وجود المعدوم ممكن لذاته والا لم يوجد اولا والامكان الذاتى لا ينفك عن الذات وقدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات فيكون ايجاده مقدوراله جائزا صدوره عنه وهو المطلوب وانكر الفلاسفة وبعض التناسخية والمعتزلة والكرامية جوازه * فمنهم من ادعى ان امتناعه ضرورى قال ابو على ان من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنعة لكن دعوى الضرورة فيها خالف فيه كثير من العقلاء متمسكين بالدليل غير مسموعة * ومنهم من استدل عليه بوجوه * الاول * ان تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال واعادة المعدوم يستلزمه فيكون محالا * اما الاستلزام فلان العدم متخلل بين الوجود الاول والثاني والا لم يتصور الاعادة فلا يخلو اما ان يكون الوجود الثانى غير الاول او عينه فان كان غيره فالموجود به ليس عين الموجود بالاول لان الشئ الواحد لا يكون موجودا بوجودين متغايرين بالضرورة فلا يتحقق اعادة المعدوم والمقدور خلافه وان كان عينه ثبت الاستلزام * والاعتراض عليه * انا نختار الشق الثانى ونمنع الاستلزام لان العدم ما تخلل بين الشئ ونفسه بل زمان عدم شئ تخلل بين زمانى وجوده الواحد * فان قيل * ما اعترفتم به من اتفاق الوجود بالاول والثاني يقتضى تغاير الوجودين وبه يثبت المطلوب لانه اذا كان الوجودان متغائرين يكون الموصوف بهما متغايرين * قلنا * نعم لكن يكفى التغاير الاعتبارى ولا حاجة الى التغاير الذاتى ليثبت مطلوبكم وبهذا الاعتبار

يصح ان يقال زمان العدم تخلل بين الوجودين لان التخلل لا يقتضى الاشيئين متغايرين تغايرا اعم من ان يكون ذاتيا او اعتباريا هكذا قيل * وفيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشيء حقيقة متقدم على ذلك الشيء حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الوجود على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضروري وليس هذا مثل تقدم اجزاء الوجود الواحد بعضها على بعض لان الاجزاء ثمه ليست بالفعل بل بالاعتبار المحض بخلاف الوجودين ههنا فان كلا منهما منقطع عن الآخر بالفعل وليس ما تقدم من هذه المناقشة في ان الشيء الواحد لا يكون موجودا بوجودين ومنع ضرورته بان يقال الوجود عارض لماهية الممكن زائد عليها فلم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد موجودا بفردين متغائرين منه كما ان الشيء الواحد يكون ابيض ببياضين متغايرين بحسب وقتين نعم لا يجوز هذا باعتبار وقت واحد * الثاني ان اعادة المعدوم لا تحقق الا اذا كان الموجود بعد العدم هو الموجود قبله بعينه ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والا لم يكن اياه بعينه لان الموجود فى زمان غير الموجود في زمان آخر واذا كان كذلك كان موجودا فى وقته الاول فيكون مبتدأ لا معادا هذا خلف او نقول فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهذا محال لانهما متنافيان • والاعتراض عليه • انا لا نسلم ضرورة اعادة الوقت الاول وانما يكون ذلك لو كان الوقت من مشخصاته وليس كذلك وما ذكر من ان الموجود

في زمان غير الموجود في زمان آخر ان اريد به المغايرة بالذات فهو باطل والالزم ان يكون كل شخص في كل آن شخصا آخر كالاعراض الغير القارة ولا خفاء في بطلانه وان اريد به المغايرة في الجملة ولو اعتبارية فمسلم ولا يجدى نفعا ولو سلم فلا نسلم ان الموجود في وقته الاول مبتدأ على الاطلاق بل اذا لم يسبقه حدوث آخر ولم يكن وقته ايضا معادا واما اذا كان كذلك فهو معاد لا مبتدأ فلا يلزم خلف ولا اجتماع المتنافيين * الثالث * ان جواز اعادة المعدوم يستلزم جواز عدم التمايز بين الاثنين واللازم باطل ضرورة انه لا اثنينية بدون التمايز * اما الملازمة فلانه اذا جاز اعادة المعدوم ويجوز من انه تعالى خلق مثله في الذات وجميع الاعراض فنفرض وقوع الامرين جائزا فلا يكون بين المعاد ومثله المفروض تمايز لاشتراكهما في الذات وجميع الاعراض ۰ والاعتراض عليه ۰ انا لا نسلم جواز خلق مثله في الاعراض المشخصة كيف ولو صح ماذكرتم لزم ان لا يمكن وجود شخص من الممكنات اصلا لا ابتداء ولا اعادة لاستواء جريان هذه المقدمات في الكل لا اختصاص لها بالاعادة * الرابع * لو جاز اعادة المعدوم لصدق الحكم عليه في حال عدمه بانه يجوز اعادته وصدق اي حكم كان يميزه عن الممتنع والالم يكن هو اولى بذلك الاتصاف من الممتنع لكن هذا التميز محال لان العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور له تميز * والاعتراض اما على رأي من يقول ان المعدوم الممكن شيء فظاهر واما على رأى من لا يقول به فالاعتراض ان جواز الاعادة والتميز الذى مقتضاه وصفان

اعتبار يان يحصلان للمعدوم في نفس الامر حال حصوله في العقل وهذا
كاف في صدق الحكم المذكور ولا يتوقف على اتصاف المعدوم بها
في الخارج كما فى الاحكام الصادقة على الممتنعات كيف ولو صح ماذكر لزم
ان لايجوز احداث شيء اصلا بان يقال لو جاز احداث شيء لصدق الحكم
عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه وهذا يستلزم تحقق النسبة
في نفس الامر الى آخر المقدمات فما هو الجواب في جواز الاحداث فهو
الجواب فى جواز الاعادة *

﴿ المقام الثانى في بيان حال المعاد الجسماني ﴾

اثبته المليون عن آخرهم ومعتمدهم في ذلك النصوص الكثيرة القطعية
التى لاتقبل التاويل اصلا لا كالنصوص المشعرة بالتجسم والتشبيه القابلة
للتاويل المنافية للدلائل القطعية على استحالة ظواهرها* وانكره الفلاسفة
وقالوالااحياءة للبدن بعد موته ولا جنة ولا نار حقيقة ولا لذة ولاالم
جسمانيين ومافي كلام الانبياء والعلماء من هذا لقبيل فانما هي تمثيلات وتصورات
للامور المعقولة بالاشياء المحسوسة تفهيما لارباب العقول الناقصة القاصرة
عن درك العقليات الصرفة لترغيبهم فى اكتساب الاخلاق المرضية
وارتكاب الاعمال السنية وترهيبهم عن الرذائل ليستعدوا لنيل سعادتهم
العظمى وادراكها بالحقيقة وهي اللذات الروحانية السرمدية التى
لايكاد يكتسب كنهها وان اتصفوا بخلاف ذلك تهيأ والشقاوتهم الكبرى وهي
الحرمان عن تلك اللذات والتالم به اما على التأييد واما في اوقات متفاوتة

وان لم يتحققوا الابهذ اولايذاك فليس لهم بعد الموت الم ولا لذة اصلا* وبيان ذلك انهم اثبتوا المعاد الروحانى بالمعنى الذى ذكرناه بناء على اصلهم من ان النفوس المجردة يمتنع فناوءها وانكروا المعاد الجسمانى بناء على ان اعادة المعدوم ممتنعة وايضا يستدلون على عدم جواز حشر الاجساد واعادتها بادلة خاصة به كما نذكرها ان شاء الله تعالى ويقولون ان النفوس كما انها باقية بذواتها ابدا فهي ايضا باقية بكمالاتها التى اكتسبتها مدة تعلقها بالبدن وتلتذ بها لذة عظيمة روحانية لايقدر قدرها ولا يتصور مثلها في اللذات الجسمانية وكذا في جانب الالم للنفوس التى فقدت كمالاتها واتصفت بالرذائل ونبهوا على ان اللذة الروحانية اقوى من الجسمانية فبينوا اولا ان اللذة الباطنية مطلقا ولو كانت خيالية او وهمية اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه · منها · ان من اقوى المستلذات الحسية المطاعم والمناكح وكثيرا ما يكون الشخص مشتهيا بهما جدا قادرا على تناولهما فيعرض له خاطر اللعب بالشطرنج ويتخيل الغلبة فيه فيتركهما ويشتغل به زمانا طويلا فلولا ان لذة تلك الغلبة مع كونها في امر خسيس مضيع للعمر الشريف اقوى من لذتهما لما وقع من العاقل ترجيحه عليهما · ومنها · انه كثيرا ما يتركهما عند توقان نفسه اليهما اذا توهم انقداحا في حشمته بسببهما ولولا ان لذة الحشمة اقوى من لذتهما لما كان كذلك · ومنها · انه كثيرا ما يحتاج الى ما عنده احتياجا شديدا ومع هذا يؤثر غيره على نفسه ويعطيه اياه فلولا ان لذة الايثار وما يترتب عليه من الثناء اقوى عنده لما فعل ذلك · ومنها · انه ينفق كثيرا من ماله الذى هو شقيق روحه

بل قد ينفق كله في طلب رياسة ناقصة حقيرة ولولا ان الرياسة الذمن المشتهيات الحسية التي لاتحصل الا ببذلك المال لما وقع ذلك * ومنها * انه كثيرا ما يوقع نفسه في ورطة الهلاك بمبارزة الابطال والقتال مع جمع عظيم بتعد يوهم السلامة والخلاص بتوقع ذكر جميل بل قد يقطع بموته ومع هذا يقدم على المحاربة بتوقع ثناء يقع بعده توهما منه انه يصل منه اليه فائدة فلولا ان لذة الثناء اشد من اللذات الجسمانية الفانية بالموت لما كان كذلك وامثال هذه كثيرة في الانسان بل كون اللذة الباطنة اقوى من الظاهرة متحقق في الحيوانات العجم ايضا ولهذا يمسك كلب الصيد وطائره مع غلبة جوعهما الصيد على صاحبهما بل قد ياتيان به اليه وايضا تلك الحيوانات تؤثر ولدها على نفسها في الطعمة وكثيرا ما تسعى في دفع المؤذى بل المهلك عن ولدها فوق ما تسعى في دفعه عن نفسها وكل ذلك دليل على ان اللذة الباطنة اقوى من اللذة الظاهرة مطلقا ثم ان اللذة العقلية المحضة اقوى اللذات الباطنة والظاهرة واشرفها بوجوه *الاول * ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية ومدركات العقل اشرف من مدركات الحس وكلما كان كذلك كانت اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الحسية * اما الصغرى فبيان جزئها الاول من وجوه *اولها * ان ادراك العقل يصل الى كنه الشيء ويميز بين ماهيته واجزائها وعوارضها ويميز الجزء الجنسي عن الجزء الفصلي للماهية ويميز جنس جنسها عن فصله وجنس فصلها عن فصله ويميز لازمها عن مفارقها الى غير ذلك واما الحس فلا يصل الا الى ظواهر المحسوس فيكون ادراك العقل اقوى * وثانيها *

ان ادراكات العقل غير متناهية وادراكات الحواس متناهية لبقاء العقل وفناء الحواس وغير المتناهي اقوى من المتناهي ، وثالثها . ان ادراك العقل لا اختصاص له بنوع من الانواع بخلاف ادراكات الحواس فان كلا منها له اختصاص بشيء فثبت بهذه الوجوه ان الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية واما ان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس فلان مدركات العقل هي البارى تعالى والمجردات بذواتها ومدركات الحواس ليست الاصفات الاجسام ولاشبهة لعاقل انه لاشرف للثانية بالنسبة الى الاولى * واما الكبرى فلان اللذة اقوى اما على التقدير الاول فواضح واما على التقدير الثانى فلان السبب متى كان اقوى كان المسبب اقوى واذا كانت اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم او مسببة عنه ولاشك ان الملائم كلما كان اشرف كانت الملايمة اكثر فتكون اللذة فى ادراكه اقوى فتكون اللذة العقلية اقوى من هذه الجهة ايضا * الثانى * من الوجهين * ان لذات الملائكة هى العقلية لاغير ولذات البهائم هى الحسية فقط ولاشك ان حال الملائكة الذ وابهج من حال البهائم . قال الامام الرازى هذا الوجه اقناعي خطابي جدا وكانه اشار بقوله جدا الى ان الوجوه الاخر المذكورة لاثبات هذا المطلوب لا تخلوا يضا عن كونها اقناعية لكن هذا اظهر فى هذا المعنى وانما لم نشتغل نحن بنفيها لانه ليس في تزييفها كثير نفع اذ هذا المطلوب متفق عليه بين الكاملين من العقلاء وان كان الغالب على اوهام العوام ان اللذات القوية المستعلية

في اللذات الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة كانها خيالات حتى اكثر شرذمة لا يعبأ بهم اللذات العقلية رأسا * فان قيل * اذا كانت اللذة العقلية بهذه المثابة التي ذكرتموها من الرجحان على سائر اللذات فكيف اعرض عنها اكثر العقلاء ولم يشتغلوا بالعلوم العقلية حتى تحصل لهم اللذة العظمى مع ان كل احد طالب لاتم اللذات بطبعه . قلنا . لان اللذة لاتحصل بدون الادراك كما عرفت واول ما يحصل للانسان من الادراك واكثره هو ادراك المحسوسات فيتناول اولا اللذة الحسية ويتشوق الى معاودة مثلها ويتوجه الى تحصيلها ويتكرر التذاذها حال كون قلبه قبله خاليا عن اللذات العقلية وقليل الاشتغال بها كما في الطفل بالنسبة الى الرضاع والسابق من المستلذات يكون الذ من جهة سبقه والصارف بمحل خال يكون امكن فيه فلهذا تألف النفوس باللذات الجسمانية في ابتداء الحال وكثيرا ما ينهمك فيها حتى يعوقه ذلك الى آخر العمر عن اكتساب اسباب اللذة العظمى وقد يفضى توغله في اللذات الجسمانية وتغلغلها في طبعه الى فساد غريزية حتى لايلتذ بادراك المعقولات ويكره الاشتغال باسبابه كالمريض الذى فسد مزاج مذاقه فيجد الحلو مرا والمستلذ مستبشعا وكذا الالم العقلى اقوى واشد من الالم الحسى يعرف ذلك من الوجوه التى ذكرت في جانب اللذة قالوا والنفوس بالنسبة الى اللذة والالم العقليين بعد الابدان اربع طبقات لانها * اما ان تكون مكملة بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية برية عن الهيئات الردية والصفات الذميمة المكتسبة

حين المصاحبة بالبدن ومباشرة مقتضيات الشهوة وهي النفس السعداء
المتلذذة المبتهجة ابد الابد سرمدا بادراك كمالاتها * واما لم تكمل لها هذه اللذة
والابتهاج قبل الافتراق عن البدن لان الاشتغال بالمحسوسات والمشتهيات
البدنية الضرورية مع سنوح المكاره ومع الكدورات اللازمة لهذه
الحياة الدنيا عوقتها عن التوجه التام الى تلك الكمالات ومطالعة حقائقها
والالتذاذ الخالص بها فاذا ازالت عنها تلك العوائق والشوائب ثبتت لها
كمالاتها وصفت لها اللذة والبهجة بها • واما ان تكون عارية عن تلك العلوم
والمعارف متصفة باضدادها وهي نفوس الاشقياء الكاملين في الشقاوة
المتألمة ابدا بحرمانها عن كمالاتها بتقصيراتها مع شعورها بتلك الكمالات
واليأس الكلي عن نيلها * واما ان تكون عالمة بالحقائق لكن اتصفت بالهيئات
الردية بسبب اتباع الشهوات الدنية وارتكاب الاعمال المنهية وهي نفوس الفساق
المتألمة تألما عظيما بعد الافتراق عن الابدان بسبب اشتياقها الى ما الفت به وحرمانها
عنه حرمانا لا رجاء معه في نيل المراد ولكن تألمها لا يدوم بل هو ما دامت تلك الهيئات
باقية فيها وذلك متفاوت في افرادها بحسب الرسوخ وعدمه فيها فان المحبوب
ينسى بطول العهد فاذا نسيت ما اشتاقت اليه زال عنها ذلك التألم
وحصل لها الالتذاذ الخالص بمعارفها * واما ان لا تكون عالمة ولا جاهلة
جهلا مركبا وهي النفوس الساذجة التي لم تهتم بادراك الكمالات ولا بامور
الدنيا واتباع الشهوات كنفوس الصبيان والاغنام فهي بعد المفارقة عن
البدن غير ملتذة لعدم الكمالات وغير متألمة تألما عظيما لعدم شعورها

بالكمالات

بالكمالات وقلة الفها واشتياقها الى الشهوات هذا حكاية مذهبهم في المعاد الروحاني . واحتجوا على استحالة المعاد الجسماني بعد تفرغهم عن استحالة اعادة المعدوم بوجوه بعضها يدل على استحالة اعادة جميع الابدان مطلقا وبعضها على استحالتها على الكيفية التي بينها المليون عليها الزاما لهم * فمن الاول انه لو ثبت المعاد الجسماني فلا يخلوا اما ان يكون في الافلاك او في عالم العناصر وكلاهما محالان لان الاول يستلزم انخراق الافلاك والثاني التناسخ وكلاهما محال . والاعتراض عليه . منع استلزام التناسخ اذ المفروض ان البدن الاول هو المعاد ولو سلم فلا نسلم استحالة انخراق الافلاك وما استدل به عليها مزيف كما بين في مواضعه . ومنه انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار بعض اجزاء المأكول جزأ للآكل فلا يخلوا اما ان يعاد ذلك الجزء فيهما معا وهو محال بالضرورة او في احدهما فقط فلا يكون الآخر معادا بعينه . والاعتراض عليه . ان المعتبر في الاعادة هي الاجزاء الاصلية التي يكون هذا الشخص بها هذا الشخص ولا ينفصل عنه ولا ينحل من اول خلقته الى الموت ابدا ولا نسلم ان شيئا واحدا يصير جزأ كذلك من شخصين فالاجزاء المأكولة اما اجزاء عارضية لهما او لاحدهما ولا استحالة في ذلك ولو سلم فانما يتم ذلك لو كان المعاد هو المبتدأ بعينه ونحن لا نقطع بذلك ولا برهان قطعيا عليه بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لا يمتاز عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا لا يتم الدليل . فان قيل . فحينئذ لا يكون المثاب والمعاقب هو

المطيع و العاصي بل شخصين آخرين و هذا باطل عقلا و شرعا . قلنا . المطيع و العاصي و المثاب و المعاقب هي النفس لا غير و البدن مجرد آلة في ذلك و تغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة . و منه انه لو اعيدت الابدان لزم كون بعض السعداء في الجنة اعمى و بعضهم اعور و بعضهم اشل و بعضهم اعرج الى غير ذلك مما لا يجوزه العقل و لا الشرع * والاعتراض عليه يعلم مما سبق . و منه انه لو اعيدت الابدان فاما لا لغرض و هو عبث لا يليق بالحكمة فامتنع صدوره من الله تعالى و اما لغرض اما عائد الى الله تعالى فيكون مستكملا به و هو محال اتفاقا او الى المعاد و هو اما الايلام و هو ايضا باطل بالضرورة والاتفاق او الالذاذ و هو ايضا لا يصلح ان يكون غرضا لان اللذة الجسمانية ليست الا اندفاع الالم او مسببا عنه فيوجب ان يولم المعاد او لا ليكون الذاذه بدفع ذلك الالم عنه و هذا شيء لا يرتضيه عقل فكيف يتصور صدوره عن الحكيم تعالى كيف و لو تركه على عدمه لكان تلك الحالة حاصلة له لانتفاء الالم عنه بالكلية . و الاعتراض عليه * انا نختار انه لا لغرض و شيء من افعاله تعالى ليس معللا بالغرض و ما الدليل عليه و لو سلم فلا نسلم بطلان الايلام و الالذاذ غرضا ليكونا جزاء لما ارتكب العباد باختيارهم من الطاعات و المعاصي و ما ذكر من ان اللذة هي اندفاع الالم باطل بل هي كيفية موجودة بشهادة الوجدان كالالم و اما انها مسببة عنه فهو مسلم لكن انحصار مسببها فيه ممنوع و ما ذكر من ان هذه الحالة حاصلة في حالة العدم ففي غاية السقوط لانه لو سلم ان اللذة ليست بموجودة فهي

اند فاع الالم لا انتفاؤه على الاطلاق وهل يقول احد من القائلين بان اللذة هي اند فاع الالم بانها حاصلة للمعدوم . ولو سلم انحصارها في اند فاع الالم في اللذات الدنوية فلا نسلم ذلك في الاخروية فانه من الجائز ان يكونا متخالفين بالحقيقة ولوازمها . ومنه انه يلزم منه تولد من غير توليد وهو محال والاعتراض عليه . انا لا نسلم الاستحالة كما في آدم عليه السلام وكثير من الحيوانات . ومن الثاني . انه لو ثبت المعاد الجسماني كما تزعمون لزم ان لا تكون الافلاك كرية لانكم تقولون ان ثواب المطيعين في الجنة وان الجنة في السماء اى فوقها واللازم باطل فالملزوم باطل . والاعتراض عليه . انا لا نسلم اللزوم فان كون الشيء كريا كان او غير مفوق شيء لا ينافي كون الثاني كريا ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم لان دليل كرية الافلاك غير تام ومنه لو ثبت كما زعمتم لزم ابدية الاحتراق مع ابدية الحياة وهذا غير معقول . والاعتراض عليه . انه مجرد استبعاد وهو غير محذور ولا برهان على امتناع هذا واذا جاز بقاء الحياة مع كون صاحبها في النار مدة طويلة كما اشتهر من الحيوان الذي يقال له سمندر فلم لا يجوز دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ومن اين ثبت ان تاثير الاحتراق في ازالة الحياة اقوى من تاثير النار في الاحراق ومنه انه لو ثبت لزم ان يكون تاثير القوة الجسمانية غير متناه لان وصول الثواب والعقاب الدائمين يوجب التحريك الدائمي واللازم باطل فكذا الملزوم . والاعتراض عليه منع بطلان اللازم فانه كما يجوز عدم تناهي انفعالات القوى الجسمانية كما في تحريكات الافلاك عندهم يجوز ايضا عدم

تناهي الفطانة والله اعلم .

خاتمة لتفصيل ماسبق في صدر الكتاب

قد اشرنا هناك الى ان ما اوردنا من المباحثة مع الفلاسفة ليس المقصود من مجموعها الحكم ببطلان مطالبهم . فان بعضها مما يحكم بصحته قطعا كالمعاد الروحاني وكون اللذة العقلية اقوى واشرف من اللذة الجسمانية . وبعضها مما نظنه ظنا يزاحم الجزم كتجرد النفوس الناطقة وبعضها مما نظنه ظنا دون ذلك كمقارنة النفوس للابدان المتعلقة بها في الحدوث . وبعضها مما نردد فيه من غير رجحان لاحد طرفيه كوجود النفوس المجردة للافلاك . وبعضها مما نجزم ببطلانه ولكن لا نكفرهم بالقول به كاثبات العلية بين الممكنات بعضها لبعض فان هذا شيء قال به طائفة من المليين ايضا كالمعتزلة فانهم يقولون بالتوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كالضرب والايلام . وبعضها مما نقطع ببطلانه ونكفرهم به كالقول بقدم العالم وكسلب الاختيار عن الله تعالى وكنفي علمه تعالى بالجزئيات التي هي افعال العباد فيها وكانكارهم حشر الاجساد وانما غرضنا من ذلك تبيين ان العقل ليس مستقلا في ادراك الامور الالهية بحقائقها وانظاره ليست مما يوثق بها في الاحاطة بها بدون تائيد صاحب الوحي المويد باعلام من الله تعالى ولنختم الكتاب حامدين لله ملهم الصواب . آملين منه جزيل الجزاء ونيل الثواب . مصلين على مبدأ وحي بخطاب وأوتي بكتاب . وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب . وعلى اتباعه ما تعاقب الملوان في الذهاب والاياب . ومسلمين عليه وعليهم تسليما كثيرا .

فهرس مضامين هذا الكتاب

مضمون